مجلة

المسلم المعاصر

العدد ٢٩

صفر ١٤٠٢ هـ
ربيع اول
ربيع ثان

يناير ١٩٨٢م
فبراير
مارس

في هذا العدد

مجلّة

المُسلم المُعاصِر

مجلة فصلية فكرية
تعالج شؤون الحياة المعاصرة
في ضوء الشريعة الإسلامية

العدد ٢٩

صفر ١٤٠٢هـ يناير ١٩٨٢م
ربيع اول فبراير
ربيع ثان مارس

صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسؤول

الدكتور جمال الدين عطية

مراسلات التحرير :

Dr. GAMAL ATTIA
Islamic Banking System
25, Cote d' Eich - Tel: 474036
1450 LUXEMBOURG.

مراسلات التوزيع والاشتراكات :

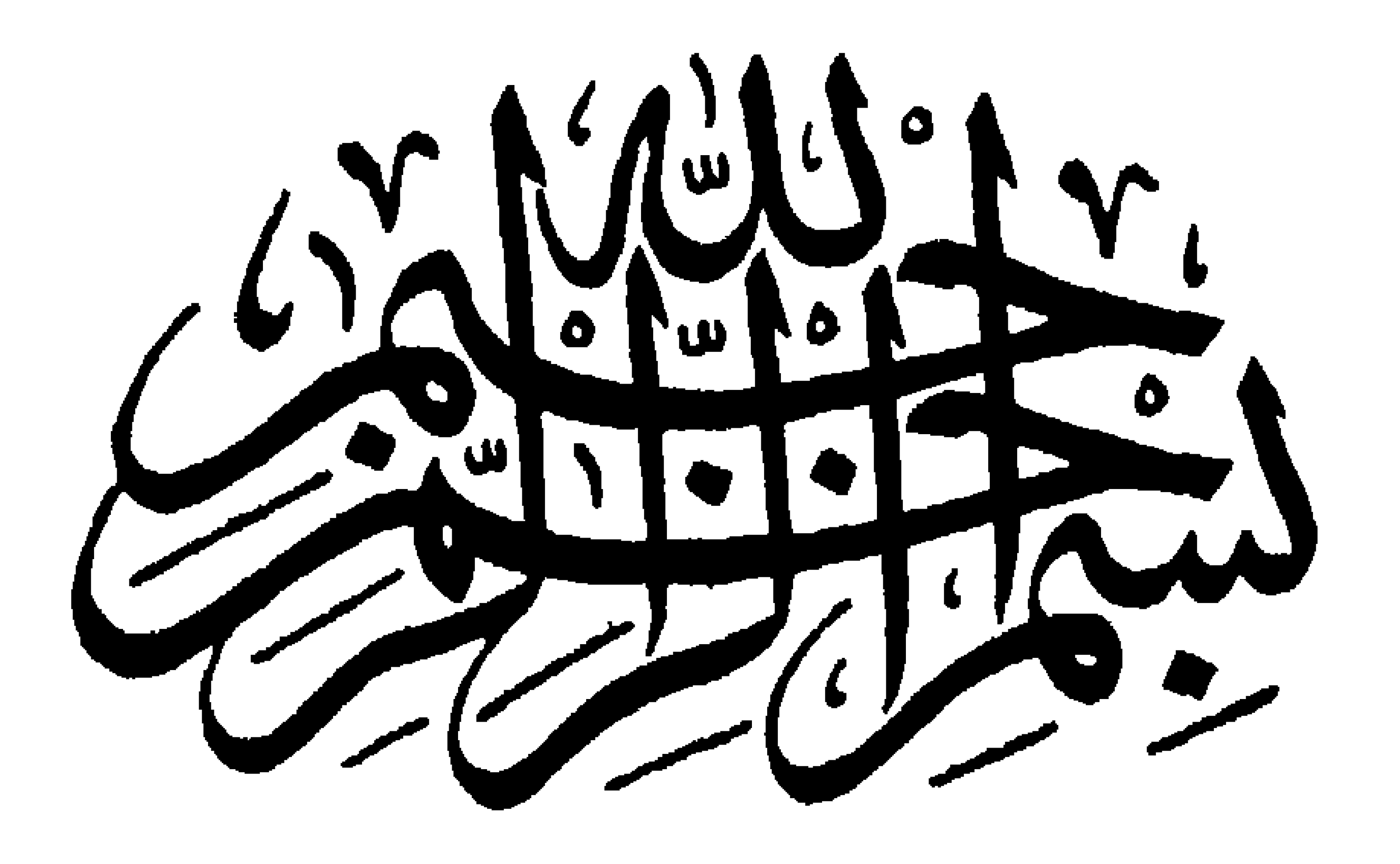
دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع
ص.ب ٢٨٥٧ الصفاة كويت
ت ٤١٤٢٢٠ برقيا دار بحوث

تصدرها مؤسسة المسلم المعاصر
بيروت ـ لبنان

الموزعون المعتمدون لمجلة «المسلم المعاصر»
في المغرب العربي
تونس: الشركة التونسية للتوزيع ـ 5 شارع قرطاج ـ تونس
الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ـ 3 شارع زيغود يوسف ـ الجزائر
المغرب: الشركة الشريفية للتوزيع والصحف ـ ص ب 683 ـ الدار البيضاء 05

ثمن العدد: بلبنان ٧ ليرات. بالكويت ٧٥٠ فلساً. بالامارات العربية ١٠ دراهم. بالبحرين ١ دينار. بالسعودية ١٠ ريال. بالعراق ١ دينار. بسوريا ٧ ليرات. بالاردن ١ دينار. بالسودان ٤٠ قرشا. بمصر ٤٠ قرشاً. بتونس ١ دينار. بالمغرب ١٠ دراهم. باليمن ١٠ ريال. بليبيا ١ دينار. بالولايات المتحدة ٤ دولار. بانجلترا ١٫٥٠ جنيه.

محتويات العدد


بسم الله الرحمن الرحيم



ماذا ينقص المسلمين؟

ماذا ينقص المسلمين؟

أشياء كثيرة...

منها وضوح الرؤية...

رؤية الفكر، ورؤية الواقع، ورؤية الطريق...

* * *

رؤية الفكر في الماضي والحاضر والمستقبل...

في الماضي بتمييز الكتاب والسنّة عن آراء العلماء وتطبيقات التاريخ، بل وبلورة ما اشتمل عليه الكتاب والسنّة من مقاصد وأهداف...

في الحاضر بالمحافظة على نقاء الأصول من أن تصبغها تيارات الشرق والغرب بألوانها وتجرفها في طريقها...

في المستقبل بالاهتداء بهذه الأصول في حلّ مشاكل العصر، ودفع عجلة الحضارة نحو السلام والعدل والإحسان...

* * *

رؤية الواقع... واقعهم وواقع الناس حولهم..

ولم يعد من السهل فصل هذين الواقعين، فالتأثير متبادل والمصالح متضاربة ومتشابكة...

وليس من مصلحة المسلمين أن يروا واقعهم بعيون الآخرين فالمصالح متضاربة بل إن ذلك ليس من مصلحة غيرهم حيث تضلهم أحيانا الأحكام المسبقة عن رؤية مصلحتهم الحقيقية... وفي حوار الشمال والجنوب أقوى دليل على كلا الأمرين... ولم يعد من الصعب تبين التقاء مصلحة الشرق والغرب على تطويق المسلمين وتعويق نهضتهم، فأحداث أفغانستان وردود فعل الثورة الإيرانية وأحداث سوريا ومصر وتطورات ما يسمى بقضية الشرق الأوسط وخلفيات الحوار الإسلامي المسيحي وحركة «الإسلام والغرب»... كلها دلالات ناطقة في هذا المجال...

وبدلا من تفهم هذا الواقع وتشخيص الحالة، يساهم بعض المسلمين في تنفيذ مخططات غيرهم، ويكتفي البعض الآخر باجترار أمجاد الماضي أو الانشغال بتوافه الأمور عن جلائلها... كمثل من شبّ في بيتهم

حريق فمنهم من راح يلقي المتاع الى النار ومنهم من انشغل بتأمل اللوحات التي تزين الجدران أو برش بعض الماء على آنية الزهور...

* * *

ورؤية الطريق... أنى لها أن تتأتى بغير رؤية الفكر ورؤية الواقع... فالطريق خط يصل بين نقطة الواقع ونقطة الهدف، فإذا تعذرت رؤية كلا النقطتين كان طبيعيا أن نخبط في أي اتجاه أو أن ندور حول أنفسنا ونعود من حيث بدأنا... وبعض الناس حين يعقدون المقارنة بين الأحوال قبل نظام حكم وبعده أو قبل الاستقلال وبعده ويقيسون مدى التقدم أو التأخر في هذا الأمر أو ذاك يشعرون بالضياع لعدم وضوح الطريق...

وكما يستعد قائد السيارة قبل السفر بدراسة مخطط الطريق وتحديد المدن التي سيمر بها ومعرفة المسافات وترتيب أمور الوقود والطعام والمبيت، كذلك تحتاج الأمم في مسيرتها الى دراسة طريق نهضتها ووضع مخططاته ومعرفة مراحل سيرها وما يلزمها من زاد لكل منها...

* * *

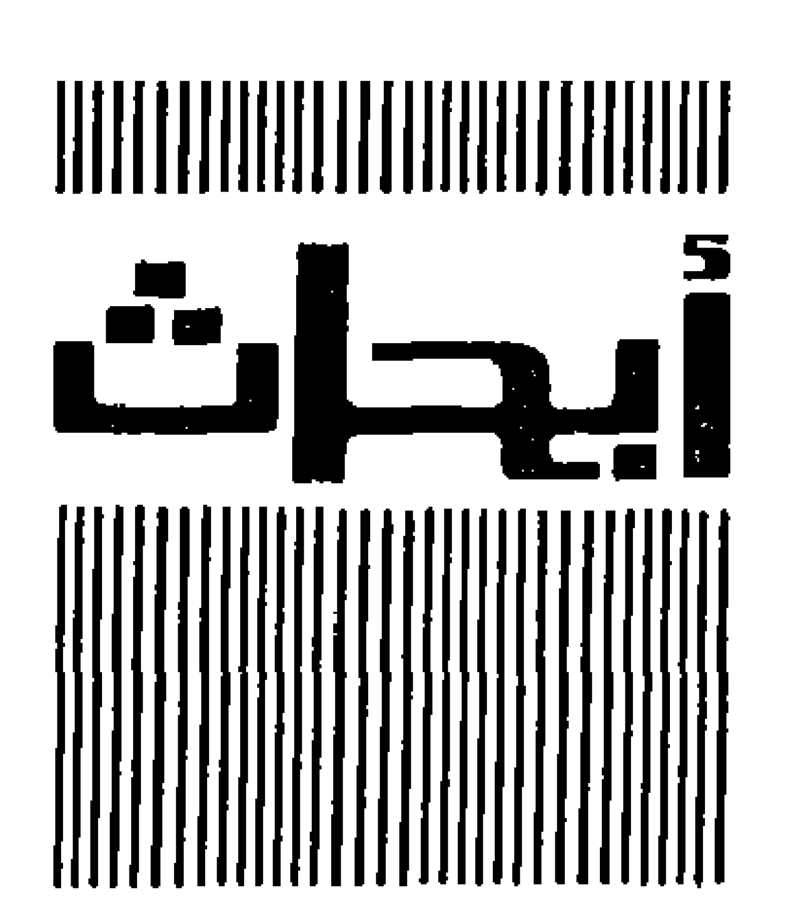
قد يعتبر البعض هذا الكلام معاداً تسأمه النفوس...

وقد يعتبره البعض تثبيطاً للهمم والعزائم...

فمعذرة للفريق الأول إذ في الإعادة إفادة والذكرى تنفع المؤمنين...

ومعذرة للفريق الثاني فعلى قدر العزم تأتي العزائم وما نيل المطالب بالتمني.

جمال الدين عطية



أفكار الآخرين

د. محمد رضا محرم

انطلاقا من أن الاختلاف في الرأي لا يفسد للود قضية، وإيمانا بأن الاختلاف المبني على الاجتهاد والملتزم بقوانين الحوار موضوعيا وأخلاقيا هو ضرورة حيوية، وهو أمر مقرر في كل مجتمع يسمح للفكرة أن تنمو وأن يعبر عنها بحرية والتزام، ولأن الحوار حول قضايانا المعاصرة أصبح ذا أهمية بالغة، للوصول فيها إلى قرار قد لا يكون نهائيا، ولكنه على الاقل قد يمثل الحد الأدنى من الاتفاق، وإلا فستضيع جهود كثيرة وتتبدد أوقات ما أشد حاجتنا اليها.

لهذه الأسباب وغيرها رأى الكاتب ضرورة تحديد موقفنا من أفكار الآخرين قبولا أو رفضا مدركين بوعي ما يترتب على هذا أو ذاك من أثر في حياتنا المعاصرة.

وقد حاول الكاتب أن يبرز أن الرأي الآخر موجود في تاريخ الفكر والواقع الاسلاميين، وأن الاسلام لا يحجر عليه ولا يحرمه ما دام في حدود دائرة الأدب والموضوعية الاسلاميين، كذلك تعرض لآراء الآخرين في غير النطاق الاسلامي، مؤكدا أهمية التعامل معهم للافادة منهم ومن خبراتهم.

والآخرون كثيرون.

بعضهم منا، وبعضهم عنا غريب.

وعلاقتنا الفكرية، مع هؤلاء ومع أولئك، يعتريها نقص كبير.

أما الذين هم منا دماً، وديناً، وتاريخاً، فلدينا من الموانع الموروثة ما يحول دوننا والتفاهم معهم، أو الفهم عنهم، أو الانصاف في تقويمهم قولا وعملا.

أما الذين هم عنا غرباء، فلدينا من الموانع المستحدثة التي قد تختلط ببعض التاريخ القديم، ما يعجزنا عن إدراك دلالات ما يقولون، أو تقدير البواعث والدوافع الحقة لأغلب ما يصدر عنهم، أو التسليم الموضوعي بالضرورات الحضارية والحياتية للأخذ عنهم والعطاء لهم والتفاعل معهم.

وحتى نرشد تعاملنا مع، ومواقفنا من، أفكار الآخرين، وحتى نتقن كيف نقومها وكيف نتعامل معها وكيف نستفيد منها، فإننا ولابد مضطرون الى التعرف على هؤلاء الغير، في الموروث التاريخي وفي الواقع المعاش، سواء كانوا منا أو كانوا عنا غرباء.

أولا : الذين هم منّا

حتى في عهد الرسول صلوات الله وسلامه عليه لم يكن مجتمع المسلمين يخلو من تفاوتات في الرؤي، أو خلافات في الرأي.

حقيقة أن الخلافات في أوائل مبعثه صلوات الله وسلامه عليه لم تكن، كماً ونوعاً، مثلما كانت في أواسط المبعث، ولا مثلما كانت عندما أكمل الله للمسلمين دينهم وأتم عليهم نعمته وبات وشيكاً أن يرحل صاحب الرسالة (ص) الى الرفيق الأعلى.

وحقيقة أيضاً أن الخلافات في عهد البعثة، ما كانت لتقارن، شكلاً أو مضموناً، بما نشب من خلافات في العهود اللاحقة. ولكن هذا كله لا ينفي أن الخلافات كانت موجودة، باهتة أحيانا، وواضحة أحيانا أخرى، ولكنها كانت مستمرة، بل وكانت متنامية متصاعدة أيضاً.

ولما كان جميع المشاركين في خلاف الرأي أو في تفاوت الرؤي ينتسبون بالدين الى المجتمع الاسلامي، ناهيك عن روابط الدم واللغة والتاريخ التي كانت قائمة في أغلب الأحيان، فإنهم جميعا تحق عليهم صفة «الذين هم منّا». ومع هؤلاء شخوصاً، ومنذ انبثاق الدعوة المحمدية الربانية زماناً، ومن أرض المبعث بمكة مكاناً، نبدأ مسيرتنا في الزمان والمكان، علنا نعي دروس التاريخ، ونستوعب حتميات السنن الالهية، ونستفيد من حكمة الممارسات المحمدية، ونخلع عن أعيننا عمايات الوهم والجهل التي ابتلينا بها، وطال منها البلاء!

١ ــ الرأي والرأي الآخر في مجتمع الرسول

عندما أمر الرسول صلوات الله وسلامه عليه، أن يقوم فينذر، وربه يكبر، وثيابه يطهر، والرجز يهجر، ما كان الناس في مجتمع مكة غير نفر من ثلاثة؛ إما صفوة من الناس ينتظرون الوحي، يتفهمونه و يقبلون عليه، وهؤلاء صدقوا بدعوته عليه السلام. وإما قوم قساة غلاظ أصحاب مطامع ومصالح، وهؤلاء كذبوه وآذوه وأنكروا عليه النعمة الكبرى التي أنعم ربه بها عليه، بل واستكثر عليه نفر منهم ــ حسداً أو استهجاناً ــ أن يكون اختيار

السماء قد وقع عليه وهو ليس رجلاً من القريتين عظيم. أما الذين هم وسط بين هؤلاء وبين أولئك، فما كانوا بقادرين في اطار الاستقطاب الصريح الواضح الذي حدث في المجتمع المكي أن يجاهروا بهذا التوسط، وما كانوا بمستطيعين أن يلعبوا به تربصا بالكفة التي ترجح حتى يتعلقوا بها. أي أن هذا الصنف الوسطاني الرؤية، الوسطاني الهوى، الوسطاني السلوك، ما كان ليجد الفرصة، وما كان ليجد الظروف مواتية ليقوم بدور، رغم خطورته أو انتهازيته، يخفف من حدة الاستقطاب العقيدي والسلوكي الذي حل بالمجتمع المكي. وكانت محصلة هذا كله، بصفة عامة وبغض النظر عن بعض العوارض والجزئيات التي لا تغير من الصورة العامة، أن كان التناقض واضحاً وأن كانت القسمة بينة، بين البياض والسواد، أو بين الخير والشر، أو بين الايمان والكفر، أي التسميات نشاء. وإن الانسان ليزعم أن هذا كان هو الوضع منذ المبعث حتى الهجرة. ففي هذه المرحلة المكية من الدعوة كان قطبا الصراع واضحين جليّين لا يلتبسان على أحد. قطب التجديد والثورة والايمان يلتف حول محمد بن عبدالله الرسول الأمين (ص)، وقطب المحافظة والرجعية والكفر يلتف حول الأكثرية من أعمدة النظام القديم من رؤوس قريش. في مثل هذه الظروف كان مجتمع المسلمين متميزا، غاية التمييز، عن مجتمع مكة الكافر. وكانت القيادة، بل الزعامة، الفكرية والروحية لهذا المجتمع المسلم الوليد هي الأخرى غاية في السمو غاية في التحديد. كانت تلك القيادة تعلو بثقة الأتباع على المشابهة، وتسمو بايمانهم على المراجعة، وترقى بانقيادهم للدعوة الجديدة على المشاركة.

وفي تجربة الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه ترجمة صادقة لتلك القسمة الواضحة في مجتمع مكة مع مطلع البعثة المحمدية، كما أن فيها أيضاً الاكبار الجليل للقيادة الجديدة بعد أن هداه الله — أي عمر — إلى الايمان، وأعز الاسلام به. فقد كان عمر بن الخطاب، بحكم وضعه الاجتماعي وبمقتضى إمكاناته الجثمانية، من أشد أهل مكة خصومة للدعوة الاسلامية الجديدة، ومحاربة لها، وسعيا لفتنة الذين اتبعوها. ولعله من طريف ما يروى عنه ما ذكره ابن هشام أنه كان يضرب جارية له أسلمت حتى مل كثرة ضربها فقال لها: إني أعتذر إليك، إني لم أتركك إلا ملالة، فأجابته الجارية: كذلك فعل الله بك، وقد أنقذ الجارية منه أن أبا بكر رضي الله عنه مرّ عليه وقتئذ فابتاعها وأطلقها. وعمر هذا هو الذي خرج يسعى وراء محمد (ص) ليقتله فانتهى الأمر به مسلماً، كما ورد في كتب التاريخ والسير. ولما أسلم، وكان المسلمون حتى ذلك الوقت يتخفّون باسلامهم، لم يرض بأقل من الوقوف على باب المسجد، ليعلن أمام أندية مكة المنعقدة حول الكعبة، أنه قد أسلم وشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبد الله ورسوله، فلما ثار عليه الكفار المكيون ظل يقاتلهم ويقاتلونه حتى قامت الشمس على رؤوسهم، ولم يمنعهم من قتله إلا خشيتهم من أهله وعصبيته بني عدي بن كعب. بل ويروى عنه أنه قال: «لما أسلمت تلك الليلة تذكرت أي أهل مكة أشد لرسول الله صلى الله عليه وسلم عداوة حتى آتيه فأخبره أني قد أسلمت. فأقبلت حين أصبحت حتى ضربت على أبي جهل بابه، فخرج اليّ فقال: مرحباً وأهلاً

يابن أختي، ما جاء بك؟، قلت: جئت لأخبرك أني قد آمنت بالله وبرسوله محمد (ص) وصدقت بما جاء به. فضرب الباب في وجهي وقال: «قبحك الله وقبح ما جئت به» (١). وهذا النموذج العمري يصور الموقف من الدعوة المحمدية الثورية الجديدة أدق تصوير، فجدة الدعوة وجديتها، ما كانت تترك للمكي غير اختيار من اثنين، إما أن يكون معها، وإما أن يكون عليها. فاذا اختار أن يكون عليها فطبيعة الأشياء تفرض عليه أن يعد محمداً (ص) من الأراذل الذين يشغبون على أهليهم، ويثيرون الفتن بينهم ليفرقوا بين الولد وأهله، ومثل هؤلاء يستحقون المطاردة والمعاقبة وسوء العذاب. وأما اذا اختار ان يكون لها فإن طبيعة الأشياء هنا تفرض عليه أن يعلو بمحمد (ص) بشرا ورسولا، وأن يجاهد في سبيل معتقده الجديد، بالصبر على المكاره إن كان من المستضعفين، وبتحدي المشركين ومصاولتهم إن كان من القادرين أمثال الفاروق عمر الذي كان إسلامه نصرا، وكانت هجرته فتحاً.

وفي مثل ذلك المجتمع الاسلامي المكي، كانت القيادة عظيمة، وكان الأتباع عظماء أيضاً. وكانت المواقف المبغضة الغبية من قريش تحول دون غير العظماء — في ميزان الاعتقاد والايمان — واتباع محمد (ص). وكان القائد الرسول والذين هم معه في مرحلة التلقي الصرف في أمور العقيدة والاعتقاد. هو عليه الصلاة والسلام يتلقى من جبريل عن ربه، وهم بدورهم يتلقون عنه حقا وصدقا. وكانت النقلة الاعتقادية التي يعمل من أجلها محمد بن عبدالله (ص) تعز على الاستيعاب إلا من قلب كبير وعقل نافذ، وهو ما لا يتوفر لغير الصفوة في كل مجتمع، وهو ما لا يمكن تحقيقه بغير الثقة المطلقة، والتسليم المطمئن، والتبعية المؤمنة بالقائد. إنها تحتاج إلى رجال من أمثال أبي بكر الصديق الذي دق الشامتون الشانئون بيته يخبرونه أن صاحبه يزعم أنه ذهب إلى بيت المقدس في ليلة ورجع، بينما العير تطّرد — أي تتابع سيرها في غير انقطاع — شهرا من مكة إلى الشام مدبرة وشهرا مقبلة، فما كان من الصدّيق إلا أن قال: «والله لئن كان قد قاله لقد صدق، إنه ليخبرني أن الخبر ليأتيه من السماء إلى الأرض في ساعة من ليل أو نهار فأصدقه، فهذا أبعد مما تعجبون منه» (٢). فالقضية إذن لم تكن رد الأمر إلى العقل والخبرة الحسية لقياسه بأدواتها، ومعايرته بمعاييرها، ولكن المعيار والمقياس كان التصديق بصحة الرسالة المحمدية أو عدم صحتها. وهذا التصديق هو الذي جعل قول الرسول (ص) يعلو عند أبي بكر على الخبرة المادية القحة التي تؤكد أن الانتقال من مكة إلى بيت المقدس لا يتم بغير ضرب أكباد الابل شهرا للذهاب وشهرا للعودة.

وانطلاقا من هذا كله، فاننا لا نكون مبالغين، اذا قطعنا بأنه في مثل هذا المجتمع، وفي اطار هاتيك الظروف، ومع هؤلاء الناس، ما كان ممكنا أن تتعدد الأفكار، ولا أن تتنوع الرؤى، ولا أن تتفاوت الآراء، سواء في المستوى الفطري العقيدي او في المستوى العملي الحياتي. ففي المستوى الأول كان الرسول

(١) محمد حسين هيكل (الدكتور)، الفاروق عمر، دار المعارف بمصر (١٩٧٧)، الجزء الاول، ص ٤٣، ٥١، ٥٢.

(٢) محمد حسين هيكل (الدكتور)، حياة محمد، دار المعارف بمصر (١٩٧٧)، الطبعة الرابعة عشرة، ص ٢٠٩.

(ص) يؤسس العقيدة في نفوس أتباعه بهدي من الله دونما اجتهاد بشري منه يتعلق بأصول وجوهر هذه العقيدة، و بالتالي فلم يكن أحد دون الرسول (ص) يمكن أن يكون صاحب اجتهاد في هذا الخصوص. أما في المستوى الثاني، العملي الحياتي، فلم يكن المسلمون قد كونوا بعد مجتمعهم المستقل، الذي يديرون أموره بمعرفتهم، وما كانت لديهم من المشاكل الحياتية الكثير، كما أن الدعوة الاسلامية لم تكن قد تقدمت بعد لعرض ومناقشة وطرح القواعد التنظيمية التي يقوم عليها المجتمع المسلم المنتظر. أي أن أمور الدنيا، بكل تلافيفها وتعقيداتها، لم تكن الشغل الشاغل لمجتمع المسلمين المحدث، قيادة وجماهيراً، وذلك رغم كون الدعوة تحمل في مؤشراتها العامة المبكرة الوعد بمجتمع أفضل، وبمساواة بين الجميع يهفو اليها المطحونون في مجتمع مكة التي تسود فيه علاقات العبودية وأنماط عدم التوازن الاجتماعي. ومن هنا فإن أبواب الخلاف كانت موصدة أو شبه موصدة. وقد كان موقف المسلمين المحدثين (وقتئذ) من الرسول (ص) لا يعدو أن يكون استيضاحاً هنا، أو تبيانا هناك، أو حاجة الى تثبيت الايمان وتقوية العزيمة في موضع ثالث. والحوار اذ يقوم في هذا الاطار بين الرسول (ص) و بين أتباعه لا يكون مشاركة منهم للرسول صلى الله عليه وسلم في إبداء الرأي، ولا مراجعة لما يلقيه صلى الله عليه وسلم من قول، ولا محاجة يواجهون بها صاحب الدعوة، ولا افتعالا للجدل يبحث عن نقاط الخلاف ومظانه، ولكنه في حقيقته استزادة من العطاء الالهي الذي ينتقل إليهم عن طريق الرسول الكريم، وسعياً مخلصاً لتثبيت العقيدة في النفوس، وتقوية للرابطة الايمانية مع القائد العظيم، ودعما للصلة الاتباعية بالدعوة الجديدة.

أما بعد الهجرة، فقد كانت الأمور في يثرب غير ما كانت عليه في مكة. فالظروف مختلفة، والقوى الفاعلة في الحياة اليثربية مغايرة، وتطور الاسلام ذاته — مجتمعا ودعوة — أسبق كثيرا عما كان عليه في مكة. ففي المدينة، منذ مطلع البدر على أهلها من ثنيات الوداع كان القطاع الاسلامي يتصدر الحياة السياسية ويحتل الموقع الأرقى والأقوى. وكان المسلم — أي مسلم — آمنا على عقيدته، مطمئناً على نفسه، قرير العين على ولده وماله. وهذه الظروف فتحت الأبواب عن سعة لانضمام المتردد والخائف والضعيف من أهل يثرب — أو من غير أهلها — الى الاسلام. وكانت الشواهد كلها تقطع أن أنجم الاسلام في صعود، وأن مستقبله في اتساع، وأن الأرض لله يورثها لعباده الصالحين، مما أدى بكثير من الطامعين والمتسلقين والانتهازيين الذين تحركهم شهوة الكسب بغير جهد أن يلحقوا بالركب المسلم على أمل أكيد بتحقيق بعض — إن لم يكن كل — ما يرجون. وكانت هذه هي البداية الموضوعية لانطلاق ظاهرة «النفاق» التي عرفها مسلمو يثرب ولم يعرفها مسلمو مكة.

والى جانب المسلمين في المدينة، كانت تتواجد قوتان أخريان رئيسيتان. أما القوة الأولى منهما فتتمثل في الذين بقوا على شركهم من اليثربيين، وهم كثير، بينما كانت القوة الثانية تضم اليهود، سواء كانوا يقيمون في داخل المدينة مثل بني قينقاع، أو

في أطرافها مثل بني قريظة وبني النضير، أو بالقرب منها مثل يهود خيبر. وهذه القوة الأخيرة (اليهودية) بوصف أتباعها أهل كتاب وأهل جدل قديم، كانت تقوم بدور رئيسي في تنمية الصراع الذي دار في المدينة، والأهم من هذا أنها كانت تضيف إليه بعدا فكريا وعقائديا كان غائبا — الى حد كبير — في ذلك الصراع الذي عرفه الاسلام وعايشه في مكة. وقد فرض هذا التواجد المشترك للقوى الثلاثة في المدينة، وبينها قدر من توازن القوى واضح جلي، نمطاً سياسيا في التعامل يقوم على أسس الاحترام والتقدير والقبول. وكان مرتكز القوة الاسلامية في تعاملها في هذا الاطار تحقيق حرية العقيدة، وانطلاق الدعوة دون عوائق، ودون عنت، ودون معاندة. وكانت القوتان الأخريان تدركان أن لا مفر من القبول بالتعامل مع القوة الاسلامية الجديدة ولو مرحليا، بل ولربما كانت كل منهما — خاصة اليهودية — تطمع في احتواء محمد (ص) واحتواء دعوته، بل ودعم مواقفها به وبأنصاره. وفي إطار توازن القوى هذا، كان القانون الذي يجري على أساس منه العمل السياسي هو قانون «الوحدة والصراع». فالقوى الثلاث عون لبعضها البعض في مواجهة الأعداء والغزاة الوافدين من خارج المدينة وهذا هو جانب الوحدة. بينما الاحتكاك والجدل ومحاولات التأثير من الداخل بين هؤلاء جميعا هو جانب الصراع. وقد تمثل جانب الوحدة في قوله صلى الله عليه وسلم لبعض من بايعه من أهل يثرب في العقبة الثانية: «أنتم مني وأنا منكم، أحارب من حاربتم وأسالم من سالمتم»، كما تمثل فيما تضمنه كتاب المؤاخاة بين الأنصار والمهاجرين بشأن اليهود، وقد ورد فيه: «وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم ومواليهم وأنفسهم إلا من ظلم أو أثم فانه لا يوتغ — أي يهلك ويفسد — إلا نفسه وأهل بيته. وإن ليهود بني النجار ويهود بني الحارث ويهود بني ساعدة ويهود بني جشم ويهود بني الأوس ويهود بني ثعلبة وجفنة ولبني الشطيبة مثل ما ليهود بن عوف» (٣). وبينما كانت قاعدة الوحدة تعمل في الجانب السياسي (والتعاهدي) البحت، فقد كانت قاعدة الصراع أشد فاعلية في الجانب الفكري، وقد تجسد هذا الصراع في محاولات الاثارة والوقيعة بين الأوس وبين الخزرج لاثارة الاضطراب والقلق وتضييق المنافذ الاسلامية الى الجيوب المشركة المتبقية فيهما، كما تجسد في الجدل العنيف الذي أثارته يهود مع المسلمين وبينهم، والذي تطاول حتى بلغ حد محاولة فتنة محمد (ص) ذاته، حتى إن الله تبارك وتعالى نبهه إلى ما يراد به وخاطبه بالقول: «وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله اليك فان تولوا فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم وإن كثيرا من الناس لفاسقون» (٤). وقد كانت الأرجحية لأي من القاعدتين — الوحدة أو الصراع — على الأخرى مرهونة بالظروف والملابسات التي تحيط بالممارسات اليومية للمجتمع اليثربي. ففي أحيان تعلو الأولى، وفي أحيان أخرى تعلو الثانية، ولكن يمكن القول في صياغة عامة أن قاعدة الوحدة ظلت ترقى على قاعدة الصراع حتى كانت وقعة

(٣) محمد حسين هيكل (الدكتور)، حياة محمد، مرجع سابق، ص ٢٤٠.

(٤) سورة المائدة — الآية ٤٩.

النصر الاسلامية الأولى الكبرى في بدر، وفي أعقاب ذلك ارتفعت قاعدة الصراع بعض الشيء حتى كادت توازن القاعدة الأولى. أما في أعقاب غزوة الخندق، وبعد الذي تكشف من أفعال اليهود — وبني قريظة منهم على وجه التخصيص — فقد قدم المسلمون قاعدة الصراع على قاعدة الوحدة.

والذي يعنينا من هذا الواقع، أن التعاملات اليومية المعقدة، وأن التفاعلات الفكرية المتنوعة التي كانت تجري فيه، كانت تنعكس بصورة أو بأخرى على المسلمين، خاصتهم وعامتهم، وتتمثل في تساؤلات واستفسارات، بل وتشككات أو تخوفات ينقلها بعضهم الى الرسول (ص) أو يطوي عليها جوانحه، وكلها شواهد على بداية تنوع فكري، وخلافات في الرأي، تنمو في المجتمع الاسلامي.

جانب ثالث في المجتمع الاسلامي المدني يجب الوقوف عنده، ففي ظروف الأمان والاطمئنان التي عمل فيها الرسول (ص) وعمل فيها المؤمنون في المدينة، كان من طبائع الأشياء أن تهتم القيادة الاسلامية العليا بأمور الدنيا قدر اهتمامها بأمور العقيدة. وكان من التداعيات الموضوعية في هذا الخصوص أن تجري توجيهات ومحاولات واجتهادات لتنظيم المجتمع الاسلامي وإدارته وضبط العلاقات والتعاملات بين أفراده أو بينهم وبين الآخرين. ولعل في تحول القرآن المدني الى تناول قضايا التشريع للمجتمع وأمور المعاملات فيه — وهي الميزة الأولى التي تفرق بين المكي من القرآن والمدني منه — الدليل الموثق على ما نذهب إليه. وتنظيم المجتمع بكافة جوانبه السياسية والاجتماعية والاقتصادية والحربية كان فتحا موسعا لأبواب يدخلها المسلمون لمشاركة الرسول (ص) — ومجادلته — في الأمور الحياتية. وفي هذا الصدد فإننا نلتقي في القرآن بوقائع كثيرة تسجل كيفية ممارسة المسلمين لهذا الحق، فنقرأ عن المرأة التي تجادل الرسول (ص) في زوجها، ونقرأ عن الذين ينادونه من وراء الحجرات، ونقرأ عن عتب القرآن عليه في مواضع كثيرة مثل فداء الأسرى وكتمانه توجهه — بأمر من الله — للزواج من أم المؤمنين زينب بنت جحش، كما نقرأ أمرا له — بعد تسجيل لدماثته في التعامل وديموقراطية سلوكه — أن يشاور المسلمين في الأمر قبل أن يتوكل على الله: «فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين»(٥). أما في كتب السيرة فإننا نقرأ أخذه بمشورات المسلمين في تجهيزات الدفاع بحفر خندق حول المدينة في غزوة الأحزاب، وفي اختيار موقع نزول الجيش في غزوة بدر، كما نقرأ مراجعات المسلمين العنيفة له في أمور السياسة العليا، المختلطة اختلاطاً شديدا بأمور العقيدة وحروب الأيديولوجيا، حين وقع صلى الله عليه وسلم صلح الحديبية، حتى إن الفاروق عمر احتج عليه غاضباً فيسأله: «أولست رسول الله ؟!، فيجيبه: بلى، فيسأل عمر: ألسنا على حق وهم على باطل؟، فيجيب في سماحته: بلى، فيرتفع الفاروق بغضب الجدل درجات أخرى ويتعجب: فلماذا نعطي الدنية في ديننا ؟!،

---

(٥) سورة آل عمران — الآية ١٥٩.

فما يكون من السمح الكريم إلا أن يقول: إني أنا رسول الله، وإن الله لن يضيعني أبدا .. وغير هذا وذاك تجد الكثير من المحاورات والمناقشات والمشاورات والمراجعات في كافة مناحي الحياة وأنشطتها .. بل ويصل الأمر حدود أن يعرض الرسول (ص) على غطفان ثلث ثمار المدينة إن هم انفصلوا عن أحزاب الشرك التي أحاطت بالمدينة في غزوة الخندق، فيرفض رأيه الأنصار، ويستكثرون على كرامتهم (القومية) أن يشاركهم أغراب أعداء في بعض ثمرهم. ومثل هذه الواقعة بما تحمله من خلافات شديدة في الرأي لها دلالات سياسية وقومية وأخلاقية كبيرة يجب تدبرها.

والخلاصة إذن، أنه فيما بعد الهجرة وحتى فتح مكة، كانت الظروف مواتية لتحقيق أمان كبير ــ بل وكسب كثير أيضاً ــ لمن ينتسب إلى الاسلام، مما فتح الباب للمتردد والخائف والضعيف بل والمنافق لينضم الى المجتمع المسلم الصاعد في يثرب. فإذا أضفنا الى ذلك البعد الثقافي الذي أقحم على الصراع بدخول اليهود بوصفهم أصحاب ديانة وأصحاب أفكار سابقة، ثم البعد العملي المتعلق بإقامة المجتمع المسلم وتنظيمه بكل التعقيدات والتداخلات المحتملة، لاستيقنّا أن الوحدة المطلقة والتي كانت تميز المجتمع المسلم المكي قد انتقصت بعض الشيء في المدينة، وقد كان هذا هو المقابل الموضوعي لاتساع المجتمع المسلم، وازدياد عدد أفراده، وارتفاع القهر المتوحش عن أتباعه. وفي ظل هذا المجتمع اليثربي بدأ المسلمون يعيشون حياتهم الاجتماعية والسياسية كما تحياها كل المجتمعات الثورية الناشطة الصاعدة، فالأهداف العامة موجودة، والتوجهات العظيمة مشرعة، والحماس للقيم الجديدة يوجه حركة الأغلبية الساحقة، والمصابرة في وجه الخصوم قائمة، والوحدة الداخلية في حبات عيون الكثرة الكاثرة من الثوار، ولكن شورو ية الثورة (أو ديموقراطيتها) إذ تتفاعل مع تعقيدات الممارسات النضالية، تترك لكل عنصر في جيش الثورة حق المشاركة بالفعل أو بإبداء الرأي في الأحداث الجارية والقضايا المستجدة، وذلك رغم المساحة الكبيرة التي تظل حكرا للزعامة الثورية تمارس فيها إدارة الصراع وتوجيه العمل الثوري والتخطيط لاقامة الكيان الاجتماعي الصحيح الذي يجسد في الواقع المعاش إلهامات وأحلام وأهداف الثورة.

ومع فتح مكة، وما أعقبه من سيادة للاسلام على شبه جزيرة العرب كلها، بدأت مرحلة ثالثة في السلوك السياسي والاجتماعي والفكري داخل المجتمع الاسلامي. وتتميز هذه المرحلة بدخول نوعيات جديدة من الناس إلى مجتمع الاسلام. هذه النوعيات من الناس اكتسبت إسلامها في اللحظات الأخيرة، حيث لم يكن قد بقي أمامها من خيار غير الدخول في الاسلام. ونؤكد هنا ابتداء أن دخول هؤلاء في الاسلام لم يكن ناشئاً عن قهر خارجي مباشر وقع عليهم وفرض عليهم أن يعلنوا أنفسهم مسلمين بغير رغبة منهم أو رغم إرادتهم، ولكنه كان النتيجة المباشرة لكون انتصار الاسلام لم يعد مجرد احتمال مثلما كان في بداية الخطوات الأولى للرسول وصحبه في يثرب، بل صار هذا الانتصار حقيقة ضخمة وكاسحة في الواقع العربي كله، وليس في مكة أو في المدينة فقط. وقد تميز دخول هؤلاء في الاسلام بتلقائية وآلية تفتقد إلى الارادة المحركة للاعتقاد والموجهة للاختيار. ففي مثل هذه

الظروف بدأ الالتحاق الجماعي بالمعسكر الاسلامي، وهذا الالتحاق ما كان مبنياً على اختيار فردي قوي البصر بمسائل الايمان، أو طموح المسعى في سبيل القيم الانسانية (والاسلامية) العليا، وهي في مقدمة الميزات التي اتصف بها إسلام الرعيل الأول من السابقين أصحاب الرسول (ص) وأتباعه، ولكن كانت تخالطه ــ بصفة عامة و بغض النظر عن مسلمين أكفاء تبعوا الرسول صلى الله عليه وسلم في هذه المرحلة ــ شبهات من الانبهار بانتصار الاسلام الساحق، أو الانقياد للسلطة السياسية الجديدة الكاسحة، أو القفز إلى سفائن الحكومة الجديدة، أو التداعي المعتقدي محاكاة للكثرة الكاثرة من الأهل والأصحاب الذين أسلموا أمرهم للنظام الصاعد، أو شراء السلامة القصوى بإعلان الدخول في الدين الجديد.

ومن هذه النوعيات يمكننا أن نميز طوائف ثلاثة كان لها تأثير كبير فيما بعد في تطور ونمو وتحرك المجتمع الاسلامي. وأول هؤلاء طائفة الطلقاء من أهل مكة، والتي خرج من جوفها بنو مروان الذين أفسدوا على ذي النورين عثمان بن عفان حكمه، ثم تاجروا بقميصه، ثم حاربوا علياً بن أبي طالب كرم الله وجهه، حتى أقاموا **دولة الطلقاء** من بني أمية. أما الطائفة الثانية فتضم أعراب شبه الجزيرة من خارج المراكز الحضرية المشهورة في مكة والمدينة والطائف، وهؤلاء كان إيمانهم موضع تساؤل، وموضع شك، حتى إن القرآن خصهم بصفة الاسلام دون صفة الإيمان: **«قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم وان تطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من أعمالكم شيئا ان الله غفور رحيم»** (٦). ولعله من المفيد أن نذكر أن هذه الآية نزلت في ناس من بني أسد، وأنه في بني أسد هؤلاء قام «طليحة» يدعي النبوة في أعقاب وفاة الرسول (ص)، مثلما قامت «سجاح» بنفس الدعوى في تميم، وقام بها «مسيلمة» في اليمامة، و«ذو التاج لقيط بن مالك» في عمان. أما الطائفة الثالثة التي تعنينا هنا فهي هؤلاء العرب أو الأعراب الذين كانوا على صلة قديمة بالحضارات العالمية الرئيسية التي كانت سائدة وقتئذ، وهي حضارات الروم والفرس، وكان هؤلاء يقيمون في شمال الجزيرة المتصل بالشام، وفي التخوم العليا من منطقة الخليج، وفي جنوب شبه الجزيرة المتصل بالفرس والقريب من الحبشة. وقد كان هؤلاء متأثرين بالسطوة السياسية والثقافية للروم والفرس، وقد تمثل هذا التأثر في مناوأة ومشاغبة الدين الجديد بأساليب متنوعة من بينها التحريض على الاستقلال الذاتي، والخروج على السلطة المركزية الاسلامية في المدينة، أو الدعوة العدوانية للديانات المسيحية أو اليهودية أو الوثنية في تحد مغامر وصريح للحاكمية الاسلامية في تلك الأصقاع. والى هذه الطائفة ينتسب كثيرون ممن حملوا راية العصيان ضد حكومة أبي بكر بعد وفاة الرسول (ص)، بل وإن المراجع التاريخية تعطي احتمالاً بأن أول محاولة لهذا الخروج قد تمت في اليمن بقيادة «الأسود العنسي ذي الخمار»، فقد قيل أنه تنبأ وظهر أمره وقتل في عهد الرسول (ص)، بينما يقال في مصادر تاريخية أخرى أنه صبر حتى قبض النبي

(٦) سورة الحجرات ــ الآية ١٥.

(ص) ثم قام بالثورة على الاسلام (٧).

وفيما يتعلق بهذه الطوائف الثلاثة، فإنه يعنينا أن نثبت حقائق أربع. أما الحقيقة الأولى فتؤسس على أن أغلب هؤلاء كان دخولهم في الاسلام إضافة إيجابية واضحة للرصيد الكمي له، بينما كان في الجانب الآخر طرحاً سلبيا من الرصيد النوعي لأتباعه الأقوياء الاعتقاد الأقوياء الايمان. والحقيقة الثانية تتجسد في مجيء هؤلاء بأفكار وثقافات وانتماءات مسبقة حركت تيارات كثيرة في الحياة الاسلامية لم تكن موجودة من قبل. والحقيقة الثالثة تؤكد أن الآثار الحقيقية لأفعال وفاعلية هؤلاء جميعا، وإن كانت قد بدأت في الظهور في نهاية حياة الرسول صلى الله عليه وسلم، إلا أن التراكمات الكمية الضخمة التي أوجدوها في المجتمع الاسلامي لم تبلغ ذروتها إلا بعد وفاته عليه السلام، وهو الأمر الطبيعي نظرا لقصر الفترة التي تفصل بين الفتح ودخول الناس في دين الله أفواجاً وبين رحيله صلى الله عليه وسلم الى الرفيق الأعلى. أما رابعة الحقائق التي يجب إثباتها فمؤداها أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يترك مجتمعاً أصماً، مصمتاً، مسطح الملامح سياسيا وفكريا وثقافياً، ويشذ عن القاعدة العامة التي تحكم مجتمعات خلق الله جميعاً، ولكنه ترك مجتمعاً حيا، فيه الكثير من التفاوتات والتناقضات والاختلافات، وإن كان يمتلك في الوقت ذاته أداتين لعلهما من أقوى الأدوات التي تبنى بها المجتمعات، وأولاهما: نظرية في العمل متمثلة في القرآن الكريم والسنة المطهرة، أما ثانيتهما فهي: طليعة ثورية مؤمنة متمثلة في الصفوة من أصحابه الذين قادوا، عن طريق حزب السابقين في الاسلام، المجتمع من بعده إلى المزيد من الاتساع والاستقرار والتجانس الاجتماعي، مع ملاحظة أن التجانس الاجتماعي لا يعني المشابهة الكربونية بين كافة الأفراد أو طمس التمايزات بين القوى والتيارات الاجتماعية، ولكنه يعني تكون اتجاهات عامة في المجتمع تعلو على إمكانيات الاختلاف في الرأي أو التفاوت في الرؤى والقبول بهذه الحقيقة الرابعة مهم للغاية، لأ[نه] من ناحية يصادر على الفكرة غير العلمية التي تصور المجتمع الاسلامي الأول مجتمعاً ساذج التجانس، أبله الولاء، كما أنه من ناحية ثانية يرشد الحلم الطفولي باعادة بعث مجتمع الرسول (ص)، الذي يصوره البعض وجدانيا مجتمع الرأي الواحد والموقف الوحيد، في هيئة يوتوبيا اسلامية معاصرة نهرب اليها من عجزنا المزمن ومن جهلنا السياسي الاجتماعي العميق، ثم انه من ناحية ثالثة يفتح الباب لتحقيق فهم أدق وأشمل لما جرى في مجتمعات المسلمين اللاحقة.

٢ ــ الخلاف حول شخص القائد

بعد انتقال الرسول صلى الله عليه وسلم الى الرفيق الأعلى جد متغير خطير للغاية على الحياة السياسية في المجتمع الاسلامي.

لقد انتهى الاجماع المطلق، داخل ذلك المجتمع، حول شخص القائد والزعيم.

---

(٧) محمد حسين هيكل (الدكتور)، الصديق أبو بكر، دار المعارف بمصر (١٩٧٥)، الطبعة السابعة، ص ٧٥.

صعد أبو بكر رضي الله عنه إلى موقع القيادة في المجتمع الاسلامي، خليفة لرسول الله (ص)، ببيعة صحيحة. وهذه البيعة ارتضاها أغلب أهل الحل والعقد في مجتمع الحكم بالمدينة، ثم تابعهم عليها كثيرون من المسلمين من خارجها. ولكن لم يجمع المسلمون، إجماعاً مطلقاً، على اختيار أبي بكر لقيادة الدولة الاسلامية، فبعضهم ارتأى لنفسه أو لآخرين حقا في خلافة الرسول (ص) يعلو على حق أبي بكر في هذه الخلافة.

والملفت للنظر أن جانب السياسة في هذه المرحلة كان يطغى على الجانب الديني (العقيدي) في الصراع أو الخلاف الذي جرى، أو هو كان على الأقل يناظره. وذلك أمر طبيعي لأن جميع المشاركين في هذا الرهان كانوا بغير استثناء من أتباع الزعيم العظيم الذي رحل صلى الله عليه وسلم، ولم يكن أحدهم بقادر أن يزعم لنفسه مكانة الزعيم، خاصة جانبها الروحي، التي كانت. أو حتى مكانة قريبة منها. فمحمد بن عبدالله لم يكن الحاكم أو القائد فقط، ولكنه كان قبل ذلك كله صاحب الدعوة التي أحدثت المجتمع المسلم، ثم جمعت في رحابه كل جزيرة العرب على قيم ومبادىء الاسلام. أما أبوبكر رضي الله عنه، أو غير أبي بكر، فليس غير رجل من رجالات المسلمين يقدم نفسه، أو يقدمه الناس، للقيام على الشئون العامة للمسلمين، بما فيها مسئولية إقامة الدين والحفاظ عليه. وهذه المسئولية الأخيرة، رغم جسامتها وحساسيتها، **إنما هي مسئولية مدنية للحاكم**، تنشأ عن ضرورة حماية القيم العامة، والمبادىء الكلية للمجتمع، من أن تنتهك، أو تتهدم، أو تتراجع. ومسئولية اقامة الدين هذه لا ترفع الحاكم الى مرتبة الرسول، وهي بالتالي لا تمنح أقواله أو أعماله أية حصانة، كما أنها لا تحيط شخصه بأية قداسة تحول بينه وبين مراجعة المخالفين، أو حتى هجوم الطاعنين. ومن هنا فإن التعامل مع الحاكم — سلباً وإيجاباً — بات يحكمه قانون التكافؤ بين الحاكم وبين المحكوم، وهو القانون الذي كان يتوقف عن النفاذ في أحيان كثيرة حين التعامل مع محمد بن عبدالله صلى الله عليه وسلم باعتباره رسولاً. ولأن قانون التكافؤ هذا ما عاد معرضاً للاستثناء فإن المقتضيات العملية الحياتية (أي السياسية) كان ولابد أن تفرض نفسها على الأحداث التي جرت (والتي سوف تظل تجري) في المجتمع الاسلامي بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم.

هذا المتغير الخطير الذي نشأ في الحياة الاسلامية، جعل الخلافات في الاسلام تنتقل الى مستوى آخر غير الذي كانت تجري عليه في مجتمع الرسول صلى الله عليه وسلم. فلم يعد الخلاف يدور حول جزئيات أو عوارض يأذن الزعيم، صراحة أو ضمناً، بإبداء الرأي فيها، بل إن الخلاف تطور وتضخم ليدور حول الكليات الاجتماعية والسياسية، بما فيها القبول أو الرفض أو المراجعة الجذرية لقيادة القائد الجديد.

وفي هذه الظروف بدأ أبوبكر رضي الله عنه، خلافته، ومكمن العظمة في أبي بكر رضي الله عنه — بعد مرحلة التصديق بالدعوة المحمدية — هو حنكته السياسية. فقد التقط رضوان الله عليه كل الخيوط، وميز بينها، ونسج من كل منها أفضل النسيج وأمتنه وأحكمه.

فقد تطلع الأنصار الى الخلافة، وتقدم سعد بن عبادة رضي الله عنه سيد الأوس يطلبها لنفسه، واختلف الأنصار والمهاجرون في سقيفة بني ساعدة حول من يكون له الأمر. ولكن أبا بكر رضي الله عنه قام على الأنصار وقال بعد حمد الله والثناء عليه، والدعوة الى الجماعة والنهي عن الفرقة: «إني ناصح لكم في أحد هذين الرجلين، أبي عبيدة بن الجراح أو عمر فبايعوا من شئتم منهما. فقال عمر رضي الله عنه: معاذ الله أن يكون ذلك وأنت بين أظهرنا، أنت أحقنا بهذا الأمر، وأقدمنا صحبة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وأفضل منا في المال، وأنت أفضل المهاجرين وثاني اثنين، وخليفته على الصلاة، والصلاة أفضل أركان دين الاسلام، فمن ذا ينبغي أن يتقدمك، ويتولى هذا الأمر عليك، أبسط يدك أبايعك»(٨). وبايع عمر أبا بكر رضي الله عنهما، وكذلك فعل أبو عبيدة رضي الله عنه، ثم تبعهما بشير بن سعد رضي الله عنه من سادات الخزرج، وتبعتهم الكثرة الكاثرة من المسلمين. وقد امتنع سعد بن عبادة رضي الله عنه، وطالب عمر أبابكر رضي الله عنهما أن يأخذ بيعته عنوة، وأن لا يدعه حتى يبايع، ولكن أبا بكر رضي الله عنه أخذ بنصيحة بشير بن سعد رضي الله عنه الذي حذر من إغضاب الأوس، وترك سعدا رضي الله عنه وشأنه لم يقهره على إعطاء البيعة. ولم يعط سعد بن عبادة البيعة لأبي بكر رضي الله عنه، ولا لعمر رضي الله عنه من بعده حتى مات في الشام في خلافة عمر رضي الله عنه، بل إنه رضي الله عنه كان لا يصلي بصلاتهم، ولا يجمع بجمعتهم، ولا يفيض بإفاضتهم حتى مات(٩). ومواقف أبي بكر رضي الله عنه تجاه تجربة البيعة الأولى للاستخلاف، ثم تجاه سعد بن عبادة رضي الله عنه المنافس له، المناوىء عليه، تكشف عن سياسي متمكن، ومناور ذكي، عينه على الاسلام، وقلبه مع استمراره، وعقله مع ديمومة دولته. فالرجل يقدم الآخرين فيقدمونه مرشحاً للخلافة فائزاً بها. ثم هو لا يغضبه أن يمتنع سعد بن عبادة رضي الله عنه عن البيعة، بل يتركه وشأنه، محاذرا أن يغضب قومه وهم أحد الأعمدة التي يقوم عليها الاسلام في المدينة.

وشخصية عامة أخرى، كانت تمثل نواة لتجمع حزبي هلامي آخر، كان لأبي بكر رضي الله عنه منها موقفا مشابهاً. فقد أبى علي بن أبي طالب كرم الله وجهه البيعة لأبي بكر رضي الله عنه، وطلب الأمر لنفسه، وساندته فاطمة رضي الله عنها زوجته وبنت عمه، كما ساندة كثيرون من بني عبد المطلب. ومرة ثانية يطالب عمر رضي الله عنه بإكراه عليّ كرم الله وجهه على البيعة، بل ويجمع الحطب (كما ورد في إحدى الروايات) * حول بيت علي وبيت زوجته فاطمة بنت رسول الله (ص)، ويهدد بحرق البيت على من فيه من شيعة علي إن لم يخرجوا لبيعة أبي بكر، غير أن أبا بكر يكرر نفس الموقف الذي وقفه من سعد بن عبادة، ويتدخل بين عمر وبين علي ويوجه إلى الأخير قوله: فان لم تبايع فلا أكرهك. وقد امتنع علي ومعه البعض من بني هاشم عن البيعة أربعين ليلة في بعض الروايات، وستة شهور في

(٨) ابن قتيبة، الامامة والسياسة، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، القاهرة (١٩٦٧)، الجزء الأول، ص ١٦.

(٩) ابن قتيبة، المرجع السابق، ص ١٧.

* لم نعثر على أثر لهذه الرواية في المراجع التاريخية المعتمدة (التحرير).

غيرها، وحتى وفاة فاطمة رضي الله عنها في أرجحها (١٠).

و يهمنا قبل أن ننتقل الى استعراض بعض ماجرى فيما وراء المدينة من قبائل العرب، أن نسجل الدور الذي قام به بنو أمية محاولين اذكاء الخلاف بين بني هاشم وبين أبي بكر رضي الله عنه. أقبل أبو سفيان بن حرب بن أمية وهو يقول: «والله اني لأرى عجاجة لا يطفئها إلا دم. ياآل عبد مناف فيم أبو بكر من أموركم؟ أين المستضعفان، أين الأذلان علي والعباس؟!»، وأنشد يتمثل:

ولا يقيم على ضيم يراد به
الا الأذلان عير الحي والوتد
هذا على الخسف محبوس برمته
وذا يشج فلا يبكي له أحد

على أن الروايات التي ذكرت هذا الحديث لأبي سفيان تكاد تجمع أن علياً رضي الله عنه أبى أن يتابعه، وأنه قال له: «إنك والله ما أردت بهذا الا الفتنة، وأنك والله طالما بغيت الاسلام شرا»، أو قال له: «ياأبا سفيان طالما عاديت الاسلام وأهله فلم تضره بذلك شيئا، اني وجدت أبا بكر لها أهلا»(١١). وهذا الدور الكيدي لبني أمية والطلقاء منهم على وجه التحديد يجب أن نذكره دائماً، لأنه ان لم يكن قد وجد فرصته في الخلاف الذي نشب بين أبي بكر وبين بني هاشم وفي مقدمتهم علي بن أبي طالب والعباس بن عبد المطلب رضي الله عنهما فقد هيأت له الظروف فرصة أوسع في عصر عثمان ذي النورين رضي الله عنه الذي خضع لتطلعات بعض أهله ورفع بني مروان على رقاب الناس، وخلق مجالاً رحبا لانتهازية هؤلاء لتفعل كل ما عجزت عنه في عهد أبي بكر وفي عهد عمر رضي الله عنهما من بعده. وقد جاء مقتل الامام عثمان رضي الله عنه، واستخدام بني أمية قميصه، مدخلاً لهؤلاء يؤدي الى الاثارة والاستثارة، وشق وحدة المسلمين، والتوسل الى السلطة بالدهاء و بالكذب، ومبررا مكذوبا للخروج على الامام علي، وشق عصا الطاعة له، ومحاربته ومن معه من جماعة المسلمين حتى استقر الأمر لبني أمية، وتحولت الخلافة الشورو ية على أيديهم الى ملك عضوض.

وفيما وراء المدينة كان الأمر أسوأ مما هو عليه في المدينة فلم يكن الأمر هناك أمر خلاف بين بعض الشخصيات العامة حول اجراءات وشروط اختيار الخليفة الجديد، ولكنه كان خروجا صريحا على سلطة الحكومة المركزية في المدينة. وقد كانت هذه هي النتيجة المباشرة لغياب الزعامة التي لا خلاف حولها، زعامة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهي الحالة التي عبر عنها الحطيئة (جرول بن أوس بن مالك) اذ قال شعراً:

أطعنا رسول الله اذ كان بيننا
فيالعباد الله ما لأبي بكر
أيورثها بكرا اذا مات بعده
وتلك لعمر الله قاصمة الظهر(١٢)

---

(١٠) محمد حسين هيكل (الدكتور)، الصديق أبو بكر، مرجع سابق، ص ٦٤ـ٦٦، نقلاً عن اليعقوبي، ويذكر بن قتيبة كلاماً مشابها في كتابه الامامة والسياسة (المرجع السابق ص ١٨ـ٢٢) ويذهب الى أن علياً بايع بعد وفاة فاطمة، أي بعد خمس وسبعين ليلة على وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم.

(١١) محمد حسين هيكل (الدكتور)، الصديق أبو بكر، مرجع سابق، ص ٦٦.

(١٢) أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، طبعة دار الكتب المصرية، الجزء الثاني، ص ١٥٧.

وقد امتنعت أغلب القبائل، وشارك أهل مكة وكذلك أهل الطائف في هذا الاتجاه، عن تسليم الزكاة لعمال الحكومة المركزية في المدينة. وبلغ التطرف في أماكن أخرى أن ظهر مدعو نبوة. وقد كان هذا التمرد تلتبس فيه أمور كثيرة وتختلط. ففي بعض المواضع كان الانتقاض عاماً، وفي بعضها الآخر كان خاصاً. وفي بعض النواحي كان قاصراً على الامتناع عن تسليم الزكاة لحكومة المدينة، بينما هو في نواح أخرى انكار كامل لسلطة هذه الحكومة، ثم هو في نواح ثالثة خروج على الاسلام من البعض صريح وواضح. وقد كان هذا اللبس وذلك الخلط وراء الخلاف الكبير الذي طال واحتدم بين كبار الصحابة في المدينة حول قتال هؤلاء الذين شقوا عصا الطاعة على حكومة أبي بكر رضي الله عنه، ويواجهنا في هذا الصدد موقفان متناقضان — ظاهريا — لكل من أبي بكر وعمر رضي الله عنهما: فعمر رضي الله عنه الذي لم يكن يصبر على تأخر سعد بن عبادة رضي الله عنه أو علي بن أبي طالب كرم الله وجهه عن بيعة أبي بكر رضي الله عنه، يجمع أغلبية أهل الشورى في المدينة وراءه، ويرى عدم قتال مانعي الزكاة، ويتساءل: كيف نقاتل الناس وقد شهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله؟ بينما أبو بكر رضي الله عنه ينتصر لرأي القلة التي رأت الحرب ضرورة وعلاجا ويقول: «والله لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم على منعه»، أو يقول رضي الله عنه: «والله لأقتلن من فرق بين الصلاة والزكاة».

والحقيقة أنه لا تناقض في مواقف أبي بكر، اذا سلمنا برجاحة حدسه السياسي، واذا انطلقنا من قوة إحساسه بالدين. فالذي حدث من تأخر البعض عن البيعة في يوم السقيفة، انما يعبر عن مواقف فردية، وهذه المواقف الفردية تتعلق بشخص الحاكم المنتظر، ولا تتعداه الى غير ذلك. أما موقف مانعي الزكاة (أو المرتدين) فانه يتعلق بما هو أكبر من شخص الحاكم. انه يتعلق بالنظام ككل، كما يتعلق بالمبادىء والأسس العامة والكليات التي يقوم عليها هذا النظام. وقد استطاع أبو بكر رضي الله عنه، الذي كانت ولايته فلتة موفقة كما عبر عمر بن الخطاب رضي الله عنه، أن يفصل بين رأس النظام وبين النظام ذاته، وكان هذا الفصل هو جوهر التوفيق السياسي الذي صاحب كل أفعاله، وأنقذ الاسلام من المحن والعواصف التي تعرض لها عقب وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم. وفي إطار هذا الفصل الواعي كان أبو بكر في غضبه على الخارجين عن النظام أشد منه على الرافضين لشخص الخليفة من أمثال سعد بن عبادة رضي الله عنه وعلي بن أبي طالب كرم الله وجهه. وفي جانب آخر، فان الذين امتنعوا عن بيعة أبي بكر رضي الله عنه هم كما أوردنا من الشخصيات العامة التي لا تقف بمفردها، ولكنها مؤهلة لأن يجتمع حولها تأييد بعض المسلمين، ولذلك فان الحكمة السياسية تستلزم نوعاً من الحرص السياسي والود العملي في التعامل معهم، بما لا ينشط قدراتهم الشخصية أو الوراثية أو القبلية لجمع المزيد من المؤيدين حولهم وفي عقر عاصمة الخلافة، وهذا هو بالضبط ما قصده وما فعله أبو بكر رضي الله عنه.

وليس يعنينا ما انتهى إليه الخلاف (أو الصراع) بين أبي بكر رضى الله عنه وبين

الأخرين الذين خالفوه، سواء كانوا من وجهاء المدينة أو من قبائل العرب، فذلك كله معروفة تفاصيله في كتب التاريخ والسير. ولكن الذي يعنينا هو استنباط المؤشرات التي دار هذا الخلاف (الصراع) على أساس منها. **وأول هذه المؤشرات** أن التفاوتات في المواقف وفي الآراء في المجتمع الاسلامي قد اتسعت وتنامت حتى نالت شخص رئيس الدولة، تأييداً ومعارضة، مبايعة ورفضاً، ولكن هذا لم يدفع رئيس الدولة إلى حرمان هؤلاء المناهضين حقوق المعارضة، ولم يرتب له إعلان الحرب عليهم طالما وقفت معارضتهم عند حدود الامتناع السلبي عن القبول لشخصه أو التعاون معه، ودونما انتقال بالمعارضة إلى الخروج المسلح أو العنيف على النظام، وطالما كانت حقوق السيادة للحكومة الإسلامية موضع قبول من هؤلاء المناهضين. **أما المؤشر الثاني** فهو ظهور تيارات المعارضة المنظمة نوعاً ما، في إطار المجتمع الإسلامي، والتي تجمعت، ولو في صورة هلامية بعض الشيء، حول بعض الشخصيات العامة في المجتمع. وقد كان ظهور هذه التيارات هو التمهيد العملي للقسمة المتبلورة للمجتمع الإسلامي في مراحل لاحقة إلى أحزاب وفرق، مختلفة الآراء، متباينة المواقف. **وثالث المؤشرات** أن مواقف التيارات المختلفة فيما نشب في بداية ولاية أبي بكر ــ رضي الله عنه ــ كانت تتراوح بين الإخلاص للإسلام و بين محاولة انتهاز فرص سنحت للكيد له أو لتحقيق بعض الكسب الدنيوي من ورائه، وقد تمثل هذا الجانب في محاولات الوقيعة بين أبي بكر ــ رضي الله عنه ــ و بين بني هاشم والتي تولى كبرها بنو أمية، كما تمثل في مواقف بعض القيادات القبلية التي امتنعت عن أداء الزكاة، بل وادعت النبوة في أحيان أخر. **ولكن رغم هذا التفاوت في المواقف فإن الحكومة المركزية الإسلامية، وعلى رأسها الصديق الخليفة الأول أبو بكر، كانت حريصة على أن لا تعامل الناس بنياتهم ولكنها كانت تعاملهم على أساس أفعالهم ومواقفهم العملية الظاهرية.** وقد تجسد هذا أشد ما يكون التجسيد في التعامل مع الخارجين من أهل القبائل. فقد وجه إليهم أبو بكر ــ رضى الله عنه ــ، قبل الجيوش، كتاباً جاء فيه: «وإني قد أنفذت إليكم فلانا في جيش من المهاجرين والأنصار والتابعين بإحسان، وأمرته ألا يقاتل أحدا ولا يقتله حتى يدعوه إلى داعية الله، فمن استجاب وأقر وكف وعمل عملاً صالحاً قُبل منه وأعانه عليه، ومن أبى، أن يقاتله على ذلك..». وقد أمر أبوبكر رضي الله عنه رسله أن يقرأوا كتابه هذا في مجامع الناس، وأن يكون الداعية الأذان. لذلك كان المسلمون إذا أذَّنوا فأذن الناس كفوا عنهم، وإن لم يؤذنوا سألوهم ماهم عليه، فإن أبوا عاجلوهم (١٣)، **والمؤشر الرابع** يدل على أن أياً من الاتجاهات التي خالفت الحكومة المركزية، والاتجاه العام في المدينة المنورة، لم ينجح في الصمود طويلا على مواقفه التي بدأ بها. فقد استطاع النظام بحكمته السياسية أحياناً، و بحزمه العسكري في أحيان أخرى، أن يفرغ هذه الاتجاهات من شحنات التمرد أو الخلاف التي تتفاعل في داخلها، بل وقدر في النهاية أن يحتوي هذه الاتجاهات جميعاً في إطار الاتجاه العام الذي تقوم عليه الحكومة المركزية. ثم يأتي المؤشر

(١٣) محمد حسين هيكل (الدكتور)، الصديق أبو بكر، مرجع سابق، ص ١١٠.

الخامس، وهو غاية في الأهمية. وصلب هذا المؤشر أن الذين اختلفوا مع أبي بكر ــ رضي الله عنه ــ فلم يسارعوا إلى تأييده ومبايعته، لم يختلفوا معه لاعوجاج رأوه فيه، ولكنهم رأوا فقط (أو توهموا) أنهم أحق بالأمر أو أقدر عليه منه. كما أن أيا من هؤلاء، أو من غيرهم، منذ ولي أبو بكر ــ رضي الله عنه ــ الأمر إلى أن مات بعد حوالي العامين، لم يسجل على نظام الحكم البكري فساداً في السياسة، أو عبثاً في الأفعال، أو حتى انحرافاً في الأقوال. وقد كان ذلك أمرا مهما للغاية، بل ولربما كانت هذه الاستقامة المتبصرة التي تميز بها نظام الحكم، والتي تواصلت أيضاً في عهد عمر بن الخطاب ــ رضي الله عنه ــ، هي التي مكنته من اجتياز كافة المحن المهلكة التي تكالبت عليه وأخذت بناصيته وأطبقت بخناقه، ثم مكنته من احتواء الخلافات جميعا، وجعلته قادرا على إعادة توحيد العرب مرة ثانية تحت راية الإسلام الخفاقة التي حملتها هذه الوحدة العظيمة إلى أقاصي بلاد فارس والروم لتقوم إمبراطورية عظيمة للإسلام، ولكن بغير أباطرة. امبراطورية يرأسها رجل خشن المظهر، قوي الخلق، هو عمر بن الخطاب ــ رضي الله عنه ــ الذي سئل يوماً عما يحل له من بيت المال فقال: «أنا أخبركم بما استحل منه، يحل لي حلتان: حلة في الشتاء، وحلة في القيظ، وما أحج عليه وأعتمر من الظهر، وقوتي وقوت أهلي كقوت رجل من قريش ليس بأغناهم ولا بأفقرهم. ثم أنا بعد رجل من المسلمين يصيبني ما أصابهم.».

٣ ــ التوحد والاختلاف صنع الظروف الموضوعية

في ظل الحكم العمري، كانت التعقيدات السياسية في المجتمع الإسلامي دون ما كانت عليه في ظل حكومة أبي بكر ــ رضي الله عنه ــ وإن كانت مسئوليات الدولة الإسلامية في عهد عمر ــ رضي الله عنه ــ قد صارت أكثر جسامة. فقد تولى أبو بكر ــ رضي الله عنه ــ مواجهة فتن الردة، ونزعات التمرد، ودعاوي الاستقلال عن حكومة المدينة، وإعادة توحيد الجزيرة العربية تحت راية الإسلام، ممهداً الطريق لبداية المواجهة التاريخية بين عرب الجزيرة المسلمين وبين الامبراطوريات المجاورة، البيزنطية والفارسية. وكان عمر ــ رضي الله عنه ــ القائد التاريخي للمرحلة، عميقا في إسلامه، قويا في إرادته، جسورا في فعله. وكانت الاندفاعة العمرية ــ الإسلامية في الفتوحات هي الاستثمار المتبصر للوحدة العربية، وكانت في الوقت ذاته الأتون الذي انصهرت فيه هذه الوحدة فأعيدت بلورتها، وتدعمت صلابتها، وتأكدت نقاوتها، ليصير المجتمع الإسلامي بالتالي في عهد عمر ــ رضي الله عنه ــ أكثر استقراراً عما كان عليه في عهد أبي بكر رضي الله عنه.

وزاد من استقرار نظام الحكم العمري، أنه كان نظاماً تطهرياً وثورياً في الوقت ذاته. كان العدل المطلق أساس النظام، وكان قيام الحاكم على شئون المسلمين، وإحساسه بالمسئولية المباشرة عن بغلة عثرت بالعراق (!) هما مناط السلوك الإداري والسياسي في ذلك النظام. وكانت اليقظة العمرية في استخدام أصلح الناس لحكم الناس عاملاً رئيسيا ثالثا

في استقرار المجتمع الإسلامي. فبنى عدى بن كعب عشيرة عمر ـ رضى الله عنه ـ وأهله لم يكن حظهم مع عمر أفضل من حظهم مع أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ، ولا كان أفضل من حظوظ سائر بطون قريش ولا سائر المسلمين، وما كان عمر ـ رضي الله عنه ـ ليفعل مع أهله غير الذي فعل وهو الذي كان إذا حدثته نفسه تغريه بما هو فيه من جاه وسلطان روضها بذكر حياة الشظف في المرعى الخشن، والتي كان يعيشها في مطلع حياته مع إبل الخطاب!. وهذا الضابط الأخير في نظام الحكم العمري هو الذي حال دون استئثار قوم ـ أيا كانوا ـ بالحكومة العمرية، يوجهونها وفق هواهم أو بناء على ما يرون فيه مصالحهم، كما حصن المجتمع الإسلامي ضد لعبة التيارات المتنمرة، وضد مراكز القوى الطامعة، والتي وجدت فرصتها عن سعة في عصر ذي النورين عثمان رضى الله عنه.

أمر رئيسي آخر، يتعلق بمبايعة عمر ـ رضى الله عنه ـ خليفة، ساعد على استقرار نظام الحكم العمري. فتلك البيعة لم تصاحبها التعقيدات التي صاحبت بيعة أبي بكر رضى الله عنه. ذلك لأن هذه البيعة الأخيرة، قد كفت المسلمين مئونة توهمات كثيرة كانت تبدو نشيطة عقب وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم. فقد صادرت بيعة أبي بكر رضى الله عنه، بإنجازها وبتوفيقها، جميع التطلعات الفئوية الطامعة إلى الخلافة. فلم تعد الخلافة حقا للأنصار ـ أهل المدينة وأصحابها ـ دون المهاجرين، ولم يعد جائزاً أن يكون من هؤلاء أمير ومن أولئك أمير، بل هو أمير واحد لدولة واحدة. كما أن وراثة النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ من بعض أهله هي الأخرى قد صودرت كفكرة تؤدي إلى سدة الخلافة. ومحصلة هذا كله، أن الشخصيات العامة، مع ما قد تجمعه حولها من المؤيدين، والتي تأبت على بيعة أبي بكر رضى الله عنه، أو تأخرت عنها، لم تكرر تأبيها أو تأخرها هذا في بيعة عمر رضى الله عنه.

لقد مضت أمور الدولة وأمور الخلافة في عهد عمر ـ رضى الله عنه ـ على أحسن ما يكون المضي.. وقد كان لقوة عمر ـ رضى الله عنه ـ وجرأته وهيبته الأثر الكبير في تجسيد وحدة المجتمع الإسلامي في هذه المرحلة. فقوة عمر ـ رضى الله عنه ـ هي التي وضعت المجتمع الإسلامي العربي الحدود، في مواجهة جادة مع الروم والفرس ليصنع المجتمع الإسلامي العالمي الأبعاد والمواطن. وجرأته هي التي وضعته في مقدمة المجتهدين، والآخذين باجتهادات الآخرين، والساعين إلى كل صاحب خبرة، في تنظيم أمور الدولة، وترتيب حقوق المسلمين، وإقامة أحكام الشرع. أما هيبته فهي التي جعلت العامة والخاصة ـ إن جاز أن نقول أن تصنيفاً كهذا يقوم في مجتمع العدل والقسمة بالسوية ـ يلتزمون الجادة والجد في الفعل وفي القول مثلما التزمهما أمير المؤمنين القدوة والقائد.

وهذه الصفات التي أثبتها التاريخ لعمر ـ رضى الله عنه ـ ما كانت تؤدي إلى حرمان المواطن المسلم من حق إبداء الرأي في مواجهة الآراء أو المواقف العمرية، ولكنها كانت فقط تضع ضوابط على السلوك والفعاليات تجعلها أكثر رشداً وأكثر جدية وأكثر نفعاً للإسلام والمسلمين. بل لعل الأحداث التي تروى عن مراجعة المسلمين لعمر ـ رضى الله عنه ـ من أشهر روايات المراجعة التي سجلها تاريخ السير

الإسلامية. فعمر ــ رضي الله عنه ــ هو الخليفة الذي طلب من الناس إن رأوا فيها اعوجاجاً أن يقوموه، فوقف واحد منهم يعلن أنهم لو رأوا فيه هذا الاعوجاج لقوموه بسيوفهم، فحمد عمر الله أن جعل في أمة الإسلام من لو رأى في عمر اعوجاجاً قومه بسيفه. وعمر أيضاً هو الخليفة الذي طالبه أعرابي في المسجد، وهو فوق المنبر، أن يعدل، وخاطبه في خشونة لأنه أخذ نصيبين لنفسه وأعطى كل واحد من عامة المسلمين نصيباً واحدا من قماش الفيء، حتى يكفيه النصيبان ثوباً واحداً وهو الطويل الجسيم!. بل إن عمر ــ رضي الله عنه ــ بدأ خلافته بمهاجة من أحد عامة المسلمين، لو كان وقع في غير الظروف التي وقع فيها لما سكت عمر ــ رضي الله عنه ــ عنه. فقد خرج رضي الله عنه من عند أبي بكر ــ رضي الله عنه ــ وهو في مرضه وفي يده كتاب استخلافه لا يدري ما فيه، ولكن الخليفة الأول طلب منه أن يعلم الناس بما فيه، فقال له رجل: ماذا في الكتاب يا أبا حفص؟!، قال: لا أدري، ولكني أول من سمع وأطاع، فقال الرجل: ولكني والله أدري ما فيه، أمرته عام أوّل (يعني مبايعة عمر أبا بكر في السقيفة قبل عامين)، وأمرَّك العام! (١٤). إن هذه الوقائع وغيرها كثير تثبت أن تفاوت الآراء، وتعارضها، وتبادلها، حتى ولو كان ذلك في إطار المبادىء والقيم الكلية للمجتمع الإسلامي، كانت جميعها حقائق مجسدة في كل حقب ومراحل التاريخ الإسلامي.

تبقى ملاحظة أخيرة أساسية يجب إثباتها. فقد بدت الوحدة السياسية والفكرية في المجتمع الإسلامي في عهد عمر رضي الله عنه أفضل كثيرا عما كانت عليه في عهد أبي بكر رضي الله عنه، بل وحتى في نهاية عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، كما أنها كانت بغير شك أفضل منها في عهد عثمان رضي الله عنه، وبالتالي كانت الخلافات في عصره دون مثيلاتها في هاتيك العصور جميعاً. ولست أحسب أن كل هذا يرجع فقط إلى كفاءات عمر رضي الله عنه الشخصية، رغم عظمتها، ومناسبتها للمرحلة التاريخية التي حكم فيها عمر رضي الله عنه، ولكنه يرجع أيضاً إلى الظروف الموضوعية التي أحاطت بمرحلة الحكم العمرية. فعمر رضي الله عنه حكم في أفضل المراحل من تاريخ الراشدين. فقد تولى أمور الخلافة بعد أبي بكر ــ رضي الله عنه ــ الذي تحمل عبء إعادة توحيد عرب الجزيرة بعد ذلك الخطر الرهيب الذي أوشك ــ لولا العبقرية السياسية للصديق ــ أن يذهب بمجتمع الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ بدداً وضياعاً بين المرتدين والمراجعين من العرب والأعراب. ثم إنه ــ رضي الله عنه ــ أي عمر ــ انتقل إلى جوار ربه قبل أن يبدأ **التفاعل السلبي** بين العرب المنتصرين وبين الموالي المهزومين من نصارى ومجوس (أو روم وفرس)، وبعضهم، إن لم يكن الكثير منهم، قد أغضبه وجرح كرامته القومية ما حاق بأهله وبحضارته القديمة العظيمة. وهذا العامل الرئيسي الجديد بدأ عطاؤه السلبي في نهايات حكم عمر ــ رضي الله عنه ــ، وتراكم في عهد عثمان رضي الله عنه، حتى إن الموالي وأهل الأمصار كان لهم الدور الرئيسي في قتل عثمان رضي الله عنه وأحداث ذلك الهول العظيم الذي حاق بالمجتمع الإسلامي في نهاية حكمه. بل إن

(١٤) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، مرجع سابق، ص ٢٥.

مقتل عمر رضي الله عنه، على يد أبي لؤلؤة فيروز المجوسي غلام المغيرة بن شعبة، مع شبهة اشتراك الهرمزان وجفينة من الموالي وكعب الأحبار من اليهود، كان الإنذار الأول بذلك الدور الخطير السياسي الذي سوف يلعبه غير العرب في تشكيل التاريخ الإسلامي في مراحله المقبلة(١٥). أي أن عمر رضي الله عنه، حكم في مرحلة ما بين توحد الجزيرة العربية نهائيا حول راية الإسلام وبين عودة تهديد وحدة ذلك المجتمع الإسلامي بدخول الأمصار الواسعة الأراضي الكثيرة الناس في إطار الدولة الإسلامية، وهي أكثر المراحل استقراراً في التاريخ الاسلامي على إطلاقه. وقد أكد هذا الاستقرار، بالطبع، سياسة عمر رضي الله عنه العادلة، كما أكدته عمليات المواجهة العربية للموالي، أثناء معارك الفتح ومواقعه، لكل ما تخلقه وتؤكده من عناصر التوحيد السياسي.

والملاحظ عموماً، أنه توجد مشابهات ـــ مع الفارق ـــ بين فترة الاستقرار المحمدية وبين فترة الاستقرار العمرية اللتين مر فيهما المجتمع الاسلامي مطمئناً. ففي بداية كل منهما كانت المواجهة مع الخصوم أحد العناصر أو الدوافع الرئيسية لوحدة الجماعة المسلمة أو التجمع المسلم. ففي الفترة المكية من بعثة محمد صلى الله عليه وسلم كانت وحدة الجماعة المسلمة وتميزها عن المجتمع القريشي الكافر هي الزاد للصمود، وهي الوسيلة والمخرج للاسلام من النطاق الذي هو محصور فيه الى النطاق الأوسع الذي شمل جزيرة العرب كلها فيما بعد. وفي فترة الحكم العمري كانت وحدة المجتمع العربي المسلم هي الزاد والوسيلة والمخرج للاسلام من نطاق شبه الجزيرة الى النطاق الأوسع الذي ضم أراضي فارس والروم وملحقاتها، حتى يصبح محمد صلى الله عليه وسلم مرسلاً بحق رحمة للعالمين. وكما فرض عنف الصراع وحدته على جماعة المسلمين الأول التوحد في مواجهة المجتمع المكي المناوىء المقاوم المحارب، كذلك فرض عنف الصراع وفرضت حدته وحدة القوة والفعل على المجتمع الاسلامي الناهض في عهد عمر حتى يمكن مواجهة الخصوم الأقوياء من الفرس والروم، وكانت المواجهات الخارجية بكل عناصر التحدي التي تلازمها عاملاً مؤكداً لتدعيم الوحدة الداخلية في المجتمع العربي المسلم. أما في نهاية كل من المرحلتين المحمدية والعمرية في التاريخ الاسلامي فان الاتساع المفاجىء والنشيط للرقعة الاسلامية كان يقذف الى المجتمع الاسلامي بالكثيرين ممن لم يتشربوا الدين الجديد، اعتقاداً وفكراً وخلقا وسلوكاً والتزاماً، وكان لهؤلاء دور كبير فيما حدث من خلل سياسي في أعقاب كل من هاتين المرحلتين المتميزتين بالاستقرار السياسي الشديد داخل المجتمع الاسلامي. وهؤلاء الملحقون بالطفرة على المجتمع الاسلامي كانوا طلقاء مكة ثم أعراب شبه الجزيرة العربية في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم، بينما كانوا من الموالي من فرس وروم (أو من أتباعهما مثل المصريين) أثناء فترة الحكم العمري. وقد كان من التوفيق الشديد أن جاء أبو بكر رضي الله عنه بعد الرسول صلى الله عليه وسلم فاستطاع

(١٥) الروايات الشهيرة تذهب إلى أن أبا لؤلؤة قتل عمر ـــ رضي الله عنه ـــ لأنه لم ينصفه بتخفيف الخراج عنه. ولكن الأستاذ العقاد في كتابه (عبقرية عمر)، ومثله الدكتور هيكل في الجزء الثاني من كتابه «الفاروق عمر» يذهبان إلى أن عمر إنما ذهب رضي الله عنه شهيد مؤامرة من أعداء الدولة الإسلامية.

بحكمته السلوكية وحنكته السياسية أن يحتوي الأزمة وأن يخرج بالاسلام منها سليماً معافى.
أما بعد عمر رضي الله عنه، ورغم أن الملحقين الكثر بالاسلام كانوا أكثر خطراً، وأشد أثراً، لأنهم أصحاب حضارات وثقافات قوية وعميقة الجذور كانت ولا بد ستحاج الاسلام وتصارعه بل وتتآمر عليه، فقد جاء عثمان ذي النورين رضي الله عنه، ولم يكن مؤهلاً ــ رغم ميزاته الشخصية وصلاحياته النفسية وقدراته الايمانية ــ لمواجهة هذا التغيير السياسي الخطير الشأن بما هو أهل له.

٤ ــ الخروج على القائد

كما أوضحت من قبل، فانه في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم كان الاجماع الايماني حول شخص القائد والرسول يجعل الخلاف في الرأي، أو في العمل، داخل المجتمع الاسلامي، في حدوده الدنيا.

ومع أبي بكر، وعمر، رضي الله عنهما اذا ما استثنينا فترة الردة القصيرة (بالمدلول السياسي قبل المدلول الديني)، فان الاجماع السياسي حول القائد الصحابي، الحازم العادل القوي، قد حصر الخلافات داخل المجتمع الاسلامي في حدوده المعقولة، حيث كان هذا الخلاف ينحصر في النظر إلى الأمور التفصيلية لتعقيدات الحياة اليومية ــ ومن بينها القبول بشخص الخليفة أو رفضه ــ دون أن يرتفع لتناول الكليات القيمية التي يسير على أساس منها مجتمع المسلمين، ودون الخروج العملي على مكانة الخليفة وسلطته المدنية.

ولكنه مع مجيء عثمان رضي الله عنه، انتقل الخلاف واتسع إلى حدوده الطبيعية، إن لم يكن تجاوزها. فشخص الخليفة، وسياسته، وأفكاره، وفهمه للكليات القيمية الاسلامية، وأعماله كلها، أصبحت مواضع مراجعة عنيفة من الشعب المسلم. بل إن الخروج بالقوة على الخليفة أصبحت مبررة، إن لم تكن قد أصبحت مطلوبة في رأي وفهم الكثيرين. إن المستوى الذي بلغه الخلاف، بل الصراع، في عهد عثمان رضي الله عنه تعبر عنه بالدقة تلك الرسالة الموجهة من الأشتر (مالك بن الحارث) أحد وجوه المعارضة في مصر الكوفة الى الخليفة في المدينة. والأشتر كان قد تعرض هو ومجموعة من الكوفيين معه إلى النفي الاداري من سعيد بن العاص (أموي) عامل الكوفة بموافقة عثمان الخليفة رضي الله عنهما. وقد تمكن الأشتر ومن معه في وقت لاحق أن يحولوا بين سعيد و بين دخول الكوفة، وأن يفرضوا على عثمان عزله، وإعادة تولية أبي موسى الأشعري رضي الله عنه بدلا منه، وكان عثمان رضي الله عنه قد ولى الوليد بن عقبة بن ابي معيط (أموي آخر) ثم سعيداً مكان الأشعري في الكوفة. يقول الأشتر في ذلك الكتاب إلى أمير المؤمنين:

«من مالك بن الحارث الى الخليفة المبتلي الخاطىء الحائد عن سنة نبيه النابذ لحكم القرآن وراء ظهره. أما بعد، فقد قرأنا كتابك، فانه نفسك وعمالك عن الظلم والعدوان وتسيير الصالحين، نسمح لك بطاعتنا. وزعمت أنا قد ظلمنا أنفسنا، وذلك ظنك الذي أرداك فأراك الجور عدلاً والباطل حقا. وأما محبتنا فأن تنزع وتتوب وتستغفر الله من تجنيك على خيارنا، وتسييرك صلحاءنا، وإخراجك إيانا من ديارنا، وتوليك الأحداث علينا، وأن تولي مصرنا عبدالله بن قيس وأبا موسى الأشعري وحذيفة، فقد رضيناهم، واحبس عنا وليدك وسعيدك ومن يدعوك اليه الهوى من أهل بيتك إن شاء

الله. والسلام» (١٦).

فمالك بن الحارث في خطابه هذا لا يدين سياسات الخليفة ومواقفه العملية وحمله بني مروان على رقاب الناس فقط، ولكنه يدين فهمه للقرآن، وحياده عن السنة، مما يعني أن الكليات والمؤشرات العامة في المجتمع الاسلامي قد وضعت للمرة الأولى موضع الخلاف والمراجعة بها والمجالدة.

لقد شمل هذا الخلاف فيما شمل من الكليات طبيعة الخلافة. فقد رأى فيها عثمان رضي الله عنه ما جعله يقول: «ما كنت لأخلع قميصا قمصنيه الله عز وجل»، أو يقول: «لأن أقدم فتضرب عنقي أحب اليّ من أن أنزع سر بالاً سربلنيه الله عز وجل». ورأى عثمان رضي الله عنه هذا يرفع عنه المساءلة أمام الناس، وهو رأي وافقه فيه البعض، ولكن خالفه فيه كثيرون، بل وخرجوا عليه بسببه. ولعل هذا الفهم العثماني لطبيعة السلطة هو الذي دفع عثمان رضي الله عنه، وقد وصف قبل استخلافه بأنه أرفق الناس بالناس، إلى التخشن في معاملة كثيرين من خيار الصحابة مثل عبدالله بن مسعود، وعمار بن ياسر، وأبي ذر الغفاري، رضي الله عنهم، فضرب بعضهم، ونفى بعضهم الآخر نفيا إداريا، بينما حرم بعضهم الثالث حقوقهم في أعطيات بيت المال.

ونشب خلاف آخر أشد حول طبيعة مالية الدولية الاسلامية. فقد رأى فيها عثمان رضي الله عنه والولاة من أقاربه وفي مقدمتهم معاوية رضي الله عنه: «مال الله» الموكول اليهم للتصرف فيه كيفما شاؤوا، بينما رآه الآخرون، وعلى رأسهم الصحابي الجليل أبو ذر الغفاري رضي الله عنه: «مال المسلمين» وللمسلمين الحق في مراجعة الخليفة بشأنه ومحاسبته عليه. فعندما يعطي عثمان مروان بن الحكم مالاً كثيرا، والحارث بن الحكم رضي الله عنه ثلثمائة ألف درهم، وزيد بن ثابت الانصاري رضي الله عنه مائة ألف درهم، وعندما يغضب أبو ذر الغفاري رضي الله عنه لذلك، وكان يكره أن يعطى الامام مال الاسلام للأغنياء بغير حقه فيزيدهم غنى ويزيد الفقراء فقرا، ويتلو قول الله عز وجل: **«والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم»**، عندما يحدث هذا الفعل من عثمان رضي الله عنه ويخرج هذا القول من أبي ذر رضي الله عنه، يرسل عثمان الى أبي ذر رضي الله عنهما أحد مواليه ينهاه عما يقول، فيرد أبو ذر رضي الله عنه: «أينهاني عثمان عن قراءة كتاب الله وعيب من ترك أمر الله!، لأن أرضى الله بسخط عثمان أحب اليّ من أن أرضى عثمان بسخط الله». وقد بلغ الأمر بعثمان رضي الله عنه أن حلى بعض أهله من النساء بجوهر كان في بيت المال، فلما روجع في هذا الشأن قال: «لنأخذنّ حاجتنا من هذا الفيء وإن رغمت أنوف أقوام». بل لقد حدث أن أمر لبعض أهله (وأغلبهم من بني مروان) بعطايا كبيرة استكثرها خازن بيت المال عبدالله بن الأرقم رضي الله عنه وأبى أن يدفعها لهم، فلامه عثمان رضي الله عنه قائلا: «ما أنت؟!.. إنما أنت خازن لنا»، فرد عليه

(١٦) طه حسين (الدكتور)، الفتنة الكبرى، دار المعارف بمصر (١٩٧٠)، الطبعة الثامنة، الجزء الاول ـ عثمان، ص ١٢٩ ـ ١٣٠، نقلاً عن أنساب الأشراف للبلاذري (طبع القدس ـ ص ٤٦).

القول: «ما كنت أرى أني خازن لك، وإنما خازنك أحد مواليك، لقد كنت أراني خازناً للمسلمين»، ثم أقبل عبدالله بن الأرقم رضي الله عنه بمفاتيح بيت المال فعلقها على منبر النبي صلى الله عليه وسلم وجلس في داره.

وقد ترتب على ذلك الفهم العثماني لطبيعة السلطة وطبيعة مالية الدولة الاسلامية أمور كثيرة، كانت جميعها تؤدي إلى التوترات الاجتماعية في المجتمع الاسلامي. فاطلاق عثمان رضي الله عنه يده في الأموال العامة كان بمثابة الضوء الأخضر لكل عماله في الأمصار ليمدوا أيديهم حتى إلى أموال الصدقة، وكان ظلم هؤلاء ينسب إلى عثمان رضي الله عنه و يبلغه ذلك فلا يغير منه شيئا. وقد كان نصيب بني أمية من ذلك كبير. فعطاؤه لهم: «لم يقتصر على السائل من المال، وإنما تجاوزه الى الجامد ايضاً، وقد نقم الناس من عثمان أنه كان يقطع القطائع الكثيرة في الأمصار لبني أمية» (١٧). وقد كان لعثمان منطقه الخاص في تبرير ما ذهب اليه من توسعة الأعطيات والصلات من بيت مال المسلمين على بعض أهله، ففيما يروى عنه أنه كان يقول: «إن أبا بكر وعمر كانا يظلمان أنفسهما وقرابتهما تقربا الى الله، وأنا أصل رحمي تقربا الى الله». وسواء كان هذا التكييف الشخصي لأفعال عثمان رضي الله عنه منطلقا له اختاره لنفسه، أسبق من نقد الناقدين، أو كان تبريراً لاحقا لذلك النقد، وسواء كان ذلك المنحى مقبولاً من وجهة الأخلاق الفردية أو غير مقبول، فإنه من وجهة النظر السياسية، ووفق مقتضيات الانضباط الاجتماعي، كان خطيراً بل وغاية في الخطورة. لقد كان عثمان رضي الله عنه يوسع في أعطياته على الأغنياء من أهله ومن غير أهله، وهو بالتالي كان يراكم ثروات المجتمع الاسلامي إلى جانب من أناسه عن غير وجه حق، حتى زاد الغني غنى وازداد الفقير فقرا. وقد كان هذا مثار سخط كثيرين، سواء من الشخصيات العامة مثل أبي ذر الغفاري وعبدالله بن مسعود وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهم، أو من عامة الناس الذين اذاهم المسلك العثماني إيذاء اجتماعيا بليغاً، وقد أدت السياسة المالية لعثمان رضي الله عنه إلى تنمية طبقة من المنتفعين بالاسلام. وكان أغلب هؤلاء من طلقاء الفتح من بني أبي معيط الذين رفعهم عثمان رضي الله عنه على رقاب الناس. **وقد كان ميل عثمان رضي الله عنه هذا إلى محاباة أهله، هو الذي فتح الطريق لكي يسيطر أحد التيارات الخطيرة والنفعية على إمكانات ومقدرات الحكومة الاسلامية والمجتمع الاسلامي.** وهذه الطبقة أو هذه المجموعة من الناس هي التي خرجت بعد مقتل عثمان رضي الله عنه تنازع علياً كرم الله وجهه الخلافة، وتحول بينه و بين الثورة التصحيحية التي كان يحلم بإنفاذها في المجتمع الاسلامي الذي اضطربت مؤشراته القيمية ومبادؤه الكلية اضطراباً شديداً في عهد عثمان رضي الله عنه.

وترتب على الفهم العثماني لطبيعة السلطة أيضاً، أن أغلب الأمصار قد تولى أمورها عمال من أقارب الخليفة، لا سبق لهم في الاسلام، ولا خبرة لهم في شئون المسلمين، بل وكانوا في أغلب الأحيان غلماناً تثور حول تدينهم وحول أخلاقهم شبهات كثيرة، ولم يكن لهم من

(١٧) طه حسين (الدكتور)، الفتنة الكبرى، الجزء الاول ـ عثمان، مرجع سابق، ص ١٩٤.

الصلاحيات شيء ينفعهم غير صلاتهم بالخليفة. ولو تتبعنا من استعملهم عثمان رضي الله عنه على الأمصار الرئيسية لوجدنا عثمان رضي الله عنه قد استبدل ابن خاله الفتى عبدالله بن عامر بأبي موسى الأشعري رضي الله عنه على البصرة، واستبدل الوليد بن عقبة بن أبي معيط ثم الفتى سعيد بن العاص بسعد بن أبي وقاص رضي الله عنه على الكوفة، واستبدل أخاه في الرضاع عبدالله بن أبي سرح، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم أهدر دمه لشدة عنته مع المسلمين، بعمرو بن العاص رضي الله عنه على مصر، بينما أبقى معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه على الشام. وقد كان مجرد اختيار هؤلاء النفر، حتى لو كانوا أصحاب تدين واضح وكفاءة بينة، كافياً لاثارة الكثيرين ضد سياسات عثمان رضي الله عنه ، ولكن هؤلاء قد أضافوا إلى قرابتهم لعثمان أعمالاً سيئة، سواء على المستوى الفردي أو المستوى الجماعي. وقد كان في تخبطهم العملي، وفي العنت الذي أوقعوه بأهل الأمصار، ما نشط دوافع التمرد لدى أهل الأمصار لتزعم الثورة على عثمان رضي الله عنه. وقد جاء أكثر المتمردين على عثمان رضي الله عنه من مصر والكوفة والبصرة، بل إن هؤلاء المتمردين عندما حصروا عثمان رضي الله عنه في بيته، ومنعوه من الصلاة في مسجد النبي صلى الله عليه وسلم، قد أقاموا رجلاً منهم يصلي بالناس وهو الغافقي زعيم الثائرين الذين قدموا من مصر. وليس بمستبعد بالطبع أن الثوار الواردين من الأمصار هؤلاء كانوا يضمون الى جانب الغاضبين من الظلم الباحثين عن العدل عدداً من المشاغبين الذين وجدوا فيما يجري فرصة للكيد للاسلام، وتنفيساً عن مشاعر النقمة التي يحملونها لتلك الحضارة الاسلامية الوافدة التي وضعت النهايات القاصمة لتلك الحضارات (الفارسية أو الرومانية) التي كانوا ينتسبون اليها و يباهون بها.

وإذا كانت سياسات عثمان رضي الله عنه قد وضعت مصير الخلافة بين فريقين متطرفين، أولهما فريق الطلقاء النفعيين الذين كانوا يخربون الخلافة الاسلامية من الداخل لتحقيق مصالحهم العاجلة، وثانيهما فريق الثوار الذين وفدوا من الأقاليم يناهضون الخلافة بالعنف الثوري، فإن فريقاً ثالثا آخر كان يقف قريباً من الأحداث، و يعتمد في تعامله معها مبدأ المعارضة السلمية. وقد ضم هذا الفريق الثالث الشخصيات العامة التي أوشكت جميعها أن تقف ضد عثمان رضي الله عنه. وقد فرضت الظروف الموضوعية أدواراً رئيسية لهذه الشخصيات العامة كانت قد كفت عن القيام بها منذ استقر الأمر لأبي بكر رضي الله عنه خليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم. وقد ضم هذا الفريق فيمن ضم عبدالرحمن بن عوف، والزبير بن العوام، وطلحة بن عبيد الله، وعلياً بن أبي طالب، وعبدالله بن مسعود، وعماراً بن ياسر، وأبا ذر الغفاري رضي الله عنهم. وقد تفاوتت مواقف هؤلاء من عثمان رضي الله عنه، فيما بين المعارضة الرفيقة التي اعتمدها عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه، وكان عثمان رضي الله عنه يؤثره في بداية ولايته، وبين المعارضة الجريئة التي أخذ بها أبو ذر الغفاري رضي الله عنه الذي سبق للرسول صلى الله عليه وسلم أن وصفه فقال: «ما أقلت الغبراء ولا أظلت الخضراء رجلاً أصدق لهجة من أبي ذر». وقد تميزت مواقف

هؤلاء جميعا بعدم الرضى عن سياسات عثمان رضي الله عنه، ولكن دون الخروج الصريح عليه، أو الدعوة الى العنف ضده، أو تأليب الثوار ومساعدتهم على النيل منه. والواضح الجلي أن هذا الفريق الثالث، وإن كان قد لعب دوراً سياسيا هاماً في هذه المرحلة العصيبة، إلا أن فرصته في المناورة، وبالتالي الاصلاح أو الانقاذ كانت محدودة. فقد كان تمادي عثمان رضي الله عنه في ممارساته المرفوضة من أغلبية المسلمين، سواء في أمور الدين أو أمور الدنيا، ومعاداته لكل من ينصح له بل واعتدائه عليه، من الأمور التي كانت تدفع بهؤلاء الى الاستمرار في المعارضة السلمية له بل والتشدد فيها، كما كانت تقلل من إمكانية قيام هؤلاء بدور فعال يمكن عن طريقه احتواء غضب الغاضبين وضبط ثورة الثائرين. وقد جاءت الخاتمة حين تسور الثوار بيت الخليفة ذي النورين عثمان بن عفان رضي الله عنه وقتلوه.

والدرس العملي الذي يجب أن نخرج به من كل ما تقدم هو أن خلافات الرأي وتفاوتات العمل في مجتمعات الاسلام الأولى، إنما كانت دالة للأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية في كل مرحلة من مراحل تطور ذلك المجتمع، وأنها كانت تعبيرا موضوعياً عن مواقف القوى المختلفة الفاعلة في تلكم الأوقات، ولم تكن مجرد افتعالات تآمرية، أو انحرافات أخلاقية، أو تحريضات عميلة، كما يحاول البعض تصويرها. والقبول بهذه النتيجة التاريخية هو في رأينا أحد الشروط الموضوعية التي يجب التسليم بها أولا حتى يمكننا أن نتعامل مع قضايانا الخلافية المعاصرة، في إطار المفاهيم الاسلامية الكلية الصحيحة، دون تهاون في معطيات الدين، ودون امتهان لمقتضيات الدنيا.

٥ ــ إرهاب الفرقة الناجية!

بمقتل ذي النورين عثمان رضي الله عنه، وانتقال الخلافة إلى الامام علي كرم الله وجهه، مع وجود امتناع متربص أو مخلص من كثيرين عن استخلافه، دخلت المعارضة ودخل الخلاف في الرأي في المجتمع الاسلامي مرحلة جديدة. في هذه المرحلة اكتسبت المعارضة الفكرية ــ بغض النظر عن صدق أو عدم صدق مقاصدها ــ وجودها المادي، وتجسدت في أشكال تنظيمية، بل وتكون لكل منها جهازها العسكري أو القمعي حسب الأحوال. فالذين خرجوا يطالبون بالثأر لعثمان رضي الله عنه، ويرفعون قميصه، وآل أمر الخلافة اليهم في الشخوص الأموية بعد صراع مرير مع أنصار الامام علي كرم الله وجهه، كونوا وتبنوا التيار السنّي المحافظ. أما الذين ناصروا علياً كرم الله وجهه فقد كونوا التيار الشيعي الثوري. بينما كون التيار الخارجي الذين رفضوا الفعل الأموي كلية، ورفضوا في ذات الوقت أساليب علي كرم الله وجهه التي بدت لهم أضعف مما يجب، وخرجوا على هؤلاء وأولئك. والصنف الرابع الذي اعتزل ذلك الصراع، في صوره المادية، واهتم بدلا عنه بالقضايا الفكرية الجوهرية في الاسلام، قد كون التيار المعتزلي. أما ذلك الصنف الخامس الذي أرجأ الحكم على المتخاصمين جميعاً، وترك أمر الحكم بشأنهم لله تبارك وتعالى، فقد كون تيار المرجئة. والملفت للنظر أن هذه المواقف الخمس المتميزة من قضية استمرار الخلافة بعد عثمان رضي الله عنه، وهي قضية سياسية تماماً، قد

تطورت فيما بعد لتأخذ صبغة تكاد تكون دينية بحتة. وقد ورثنا نحن المسلمون المعاصرون من هذه التيارات طبعاتها الدينية فقط، وأدمنّا التعامل معها، حتى إن الكثيرين منا لا يزالون يخدعون عن الجوهر السياسي لها بالمظهر الديني الذي بقي عنها.

وليس يعنيني هنا أن أتعرض للمنشأ التاريخي لهذه التيارات، ولا أن أدرس كيف نمت وكيف تطورت وكيف أدارت الصراع فيما بينها، فلذلك مكانه في كتب التاريخ والسير. ولكن الذي يعنيني أن أبين الظروف التي أحاطت بالعمل السياسي في المجتمع الاسلامي، وأن أحدد الملامح الحاكمة لعمليات التأييد والمعارضة، وأن أعين المستوى الذي دار عليه الخلاف الفكري في هذه المرحلة. **ذلك لأن الطابع الارهابي في الحكم على الآخرين، والذي تولد عن الصراعات الرهيبة التي دارت وقتئذ، لا يزال يحكم ممارساتنا المعاصرة، في مجتمعاتنا الاسلامية المحدثة.**

ففيما يتعلق بالقوى النشيطة المتحركة في إطار ذلك الصراع الذي دار بين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه وصحبه في جانب، ومعاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه ونصرائه في الجانب الآخر، فاننا نصطدم بحقيقة جوهرية تثبت تصاعد وتأكد الأدوار التي لعبها فريقا الطلقاء وأهل الأمصار في الحياة السياسية في هذه المرحلة. فمعاوية رضي الله عنه وأهل بيته من الطلقاء كانوا على قمة الجهاز المدني العسكري المعارض للخليفة صاحب البيعة الصحيحة، وكانوا بمثابة **الرأس المدبر والعقل الكيدي المحرك لأغلب الفتن التي شهدتها تلك الفترة.** وجند معاوية رضي الله عنه كانوا في غالبيتهم من أهل مصر والشام، وحتى الجند الفاعلين في قوات الامام علي كرم الله وجهه كانوا من مصر العراق بناحيتيه الرئيسيتين البصرة والكوفة. وهكذا وبينما كان مصران (خارج شبه الجزيرة) لم يكتمل تعريبهما ولا أسلمتهما بعد، هما المصدر الرئيسي للوقود اليومي البشري لتلك الحروب الطاحنة التي قامت وقتئذ، فان العرب الأصلاء من شبه الجزيرة كان لهم الدور الثانوي، أو الأقل أهمية، في تلك الظروف. ومما لا شك فيه أن أهل الأمصار هؤلاء كانوا الأحدث عهداً بالاسلام، كما أنهم تلقوه على بعد نسبي من مصدره النبوي المصفى، كما أن ظروف التوسع العاجل في الرقعة الاسلامية، وفي ظروف حروب الفتح، بل تداعياتها العسكرية والسياسية والادارية، جعل من اندفاع كثيرين منهم إلى الدخول في الاسلام، دين الفاتحين الحكام، موردا لقوى، رابطتها النفعية بالدين أمتن من رابطتها الايمانية به، مما يرتب إمكانية وسهولة استخدام هذه القوى فيما بعد في أعمال السياسة، شغبا على الحكومة المركزية ومناوأة لها. وقد يكون في نقمة البعض من هؤلاء وحسرتهم على تهدم وسقوط الحضارات التي كانوا ينتسبون إليها، أمام الزحف العربي الاسلامي الجسور، دافعاً لهم إلى خوض غمار الخلافات السياسية والصراعات الدنيوية، وربما كان فيه أيضاً المدخل السهل لاستقطابهم إلى أي من الجوانب المتلاحمة. ومن ناحية أخرى فقد يكون في التنافس بين أصحاب هذه الحضارات القديمة، أحد العوامل وراء الاختيارات الصراعية الجديدة التي أخذ بها هؤلاء الأقوام.

فأهل الشام، وهم بصورة أو بأخرى قريبون

من حضارة بيزنطة، يختارون الوقوف مع معاوية رضي الله عنه، بينما أهل العراق الذين كانوا أقرب حضاراً إلى الفرس يختارون الوقوف الى جانب علي كرم الله وجهه، **ولو قبلنا بهذا التصور المنطقي لبعض دوافع التحركات السياسية في هذه المرحلة، فإننا نصل إلى نتيجة غاية في الأهمية، ومؤداها أن الثقافات والحضارات والأفكار غير العربية كان لها في الانتقال بخلافات الرأي وتباينات المواقف في المجتمع الاسلامي دور خطير ومؤثر.** وقد بدأ هذا الدور يظهر جلياً منذ لاحق المسلك الفردي المتخفي الغادر لبعض هؤلاء الخليفة العادل عمر بن الخطاب رضي الله عنه فطاله وقتله. وتصاعد في عهد عثمان رضي الله عنه، حين اجتمع كثير من هؤلاء في غير تنظيم متماسك، ولكن في علانية صريحة، وثاروا بالامام، وتسوروا عليه داره فقتلوه. ثم كانت مرحلة ثالثة عندما انتظم هؤلاء جيوشاً وفرقاً توظف لصالح هذا الفريق أو ذاك من الصفوة العربية التي اختلفت فيما بينها حول شئون الخلافة والادارة والملك. هذا ويحسن التنبيه هنا، الى أن البعض من أهل الأمصار الذين شاركوا في هذا الصراع، كانوا إلى جانب حداثة تدينهم، طفوليي الايمان والاعتقاد، وذلك يعني أن الحدة النفسانية لاسلامهم لم تكن مدعومة بالوضوح الفكري المناسب ولا بالاستقرار الفقهي الرصين. وقد كون هؤلاء مع بعض الأعراب البداة الذين سكنوا البصرة والكوفة، بعد فتحهما في عهد عمر رضي الله عنه، الكتلة الأساسية من ذلك الجمع الذي عرف في التأريخ للفرق الاسلامية باسم الخوارج. وقد يكون هذا الفريق قد لعب دوراً متميزاً، فيه الكثير من النقاء والمباشرة والحرص الغيور على الاسلام، ولكن هذا الحرص الايماني ما كان يبرر ما يظهر في سلوك هؤلاء من تناقض يثير الغرابة، بل و يثير الفزع في أحيان كثيرة. فمنهم من استحل دماء أطفال المشركين — و يضمون في رأيه أبناء المخالفين من المسلمين — ولم يستحل أكل ثمرة بغير ثمنها. ومنهم من كان يقتل المسلم المخالف ولا يقتل الذمي. بل وإن أحدهم، وهو عبدالرحمن بن ملجم، يقتل الامام علي كرم الله وجهه ثم يظل يقرأ القرآن، و يرى أنه تقرب بعمله إلى الله، فاذا أريد قطر لسانه جزع لأنه حسب قوله: «أكره أن أكون في الدنيا مواتاً لا أذكر الله ......»(١٨). غير أن هذه النوعية من أهل الأمصار الشديدي التدين، الملتهبي النزعة الاسلامية، ليسوا غير استثناء في أهل الأمصار، خاصة إذا عرفنا أن القيادات الفاعلة في الحركة الخارجية، وكذلك الأكثرية ممن تسربلوا بسرابيلها، هم من بدو الجزيرة العربية، البسيطي التدين، بل والسذج الاعتقاد، الذين سكنوا كور ونواحي العراق بعد الفتح. هذا إضافة إلى أن اطلاق التعميم في توصيف الناس يؤدي إلى الخطأ في الاستنتاج، ذلك لأن أي مجتمع أو تجمع أو جماعة، فيها البعض الذي يشذ على عرف ومناهج واختيارات قومه، لكونه من القلة المستنيرة، أو لكونه من القلة الجامحة، حسبما يكون اختياره وكيفما يكون مسلكه.

والملاحظ أنه في جميع المراحل السابقة، في عهود الرسول صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم، كان التعامل بين المسلمين و بعضهم بعضا يضبطه الحكم على

---

١٨ — أحمد أمين، ضحى الاسلام، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة الجزء الثالث، الطبعة الثانية، ص ٣٣٤، ٣٣٥.

الآخرين بظواهر أعمالهم. أما الباطن فقد كان أمره لدى الجميع موكول الى الله. وعلى سبيل المثال فان المنافقين من أهل المدينة، وهم جزء من المجتمع المسلم، كانت تجري عليهم أحكام الاسلام، وكانت دماؤهم وأموالهم محفوظة، رغم القلق الذي كانوا يحدثونه في مجتمع المسلمين بالمدينة. أما عندما جرد أبو بكر رضي الله عنه قواته لحرب الأعراب من أهل الردة، فقد كانت وصيته لقواده أن يدعوا الناس إلى دفع الزكاة، فان دفعوها ــ إقرارا بأحقيتها وخضوعاً للسلطة المركزية في المدينة ــ فلا حرب، ولا تفتيش في الضمائر، ولا تنقيب عن حسن الاسلام في نفوسهم أو سوئه. وعثمان رضي الله عنه كما أوردت في أمثلة سابقة، عندما اختلف مع الآخرين واختلفوا معه، لم يصادر أيهم حقوق الآخرين في حسن المآل، ولم يطعن تدينهم، ولم يحط من إسلامهم.

صحيح أن بعضهم كان يتهم البعض بالحيدة عن كتاب الله وسنة نبيه وسياسة الخليفتين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، ولكن ذلك الاتهام، كان في طابعه العام، يقف عند حدود التقييم الاجتهادي للفعل اليومي الظاهر، ولا ينتقل إلى المعتقد الداخلي، ولا يتطاول إلى ما وقر في القلب إسلاماً كان أو إيماناً. أي أن الخلاف كانت حدوده الواضحة: هل أخطأ الانسان أم أصاب؟ ولم تكن: هل بقي في الاسلام أم خرج منه؟!

وصفة ثانية أساسية كانت تميز الخلاف في الرأي فيما قبل مجتمع الفرق السياسية هذا. ذلك أنه قبل نشوب الصراع الأموي ــ الشيعي، وظهور الخوارج على وجه التحديد، كان الحكم الديني على الآخرين، إن قام، يظل محصوراً في إطار المسئولية الفردية. فالنجاة الدينية أو الهلاك الديني للانسان لا ينشآن عن وقوفه أو إقامته مع هذا الفريق أو ذاك، ولكنهما يؤسسان على معتقده الشخصي المعلن، بغض النظر عن الظروف والملابسات التي تحيط بممارساته اليومية واجتهاداته الحياتية.

وعلى النقيض من كل ذلك، فانه قد ظهرت في أعقاب الأحداث الدامية التي واكبت الفتنة الكبرى، نزعة متعصبة لتجاوز ظواهر الأفعال الى مستبطنات الخلق المسلمين. كما بدأ خلط رهيب بين الأفعال الفردية والمعتقدات الشخصية للمسلم وبين السلوكيات الجماعية التي أملاها الصراع الذي دار وفرضتها التداخلات التي جرت. فبعد أن كان إعلان المسلم الشهادتين يلحقه بالاسلام، ويحفظ عليه دمه وماله، بدأت قسمة المجتمع المسلم ذاته إلى مؤمن وكافر، ولم يعد إعلان الشهادتين في حد ذاته كافياً لتحصين المسلم في مواجهة خصومه، ولم تعد حتى مظاهر التعبد والتعامل وفق قواعد الاسلام تشفع له في مواجهة الاتهامات، ان لم يكن الاعتداءات التي قد تقع عليه. لقد كان كل فريق من الفرق المتحاربة، يبحث لنفسه ــ بالحق وبغير الحق ــ عن سلاح بتار يقهر به خصومه. ولما كان الدين الاسلامي لا يزال نشطاً في النفوس، يقظاً في الوجدانات، فقد كان اتجاه الكثيرين إلى البحث عن ذلك السلاح ديني المنحى والأغراض.

والملاحظ أنه كلما كانت قيادة الفريق الباحث عن وسيلة قهر الخصوم، في الكفة المرجوحة دينياً، سواء لحداثة في الاسلام، أو لشبهة ودخن في الاخلاص للدين، كلما كان إسرافه في تجريح المعتقد الديني للخصوم أكثر

عنفاً وأشد مبالغة. وحتى تكون هذه القضية أكثر تحديداً، فان علينا أن نتذكر فقط أن فرقاً ثلاثاً رئيسية كانت متواجدة وفاعلة في الصراع حتى مقتل الامام علي كرم الله وجهه، وتلك الفرق الثلاث هي: علي كرم الله وجهه وشيعته، ثم معاوية رضي الله عنه وأنصاره، ثم الخوارج ومؤازروهم. ثم علينا أن نتذكر أيضا أن فريق معاوية رضي الله عنه، وكانت الشبهات حول إخلاصهم للدين كبيرة، وأن فريق الخوارج، وكان إسلامهم قريب العمق مسطح الاعتقاد، كانا ــ كلاهما ــ أسرع الى اتهام علي كرم الله وجهه وشيعته في دينهم.

وبالنسبة للفريق الخارجي، فقد كان تكوين أفراده الفقهي والنفسي يفسر، بل ويبرر أيضاً تسرعهم في الاتهام. أما فريق معاوية رضي الله عنه فلست أظن شيئاً يفسر تطاولهم على معتقدات الآخرين، سوى الكيد السياسي الذي ميز أفعال هؤلاء، قبل وبعد خدعة التحكيم الشهيرة. وقد كان تقسيم الفرق المتصارعة ــ على أساس ديني ــ إلى فرقة ناجية، وفرق هلكي، هو في بدايته من فعل ذلك الفريق وقد ساعد استقرار الملك لهؤلاء فيما بعد على احتكار صفة النجاة لهم ولمن شايعوهم فكريا وسياسياً، مثلما أكد حسم الصراع الدنيوي لصالحهم صفة الهلاك لكافة الفرق الأخرى المناوئة. وقد جاء هذا التقسيم الديني للفرق إلى فرقة ناجية وأخر هلكي بمثابة التغطية الدينية للموقف السياسي الضعيف نسبياً لهؤلاء، بوصفهم خارجين على الخليفة الذي سماه أهل الحل والعقد بعد مقتل ذي النورين عثمان رضي الله عنه.

وقبل أن نتعرض للكيفية التي تطورت بها هذه الفكرة المدمرة، التي تقسم المجتمع المسلم إلى فرقة وحيدة ناجية وكثرة من الفرق باغية، والتي لا نزال نعيش في إسارها حتى وقتنا الراهن، فانه يحسن أن نقف أولا على تجاوزات هذه الفكرة للضوابط الأصولية في الشريعة الاسلامية السمحة. فالمستقر في الفكر الاسلامي ــ فقهاً ومعتقداً ــ أن الأفعال مسئولية فردية للمسلم، وأن كل نفس بما كسبت رهينة، وأن لا تزر وازرة وزر أخرى. وتلك هي القيمة الأولى التي تنهدم حين يأخذ البعض منا أحداً من المسلمين، عنوة وافتعالا، بالسلوك الجماعي للفرقة التي ينتسب إليها ويعمل معها، خاصة وأن هذه الفرقة لم تعلن خروجها من الاسلام، ولم تجاهر بخروجها عليه، بل وإنها تقول بغير ذلك. وحتى لو أن فرقة من الفرق قالت بما هو تجاوز صريح للثوابت التي هي من الدين بالضرورة، فان أخذ الأفراد الذين يعيشون مع هذه الفرقة بتلك العموميات ليس من الدين في شيء، ذلك لأن هؤلاء الأفراد قد يكون تعاملهم مع هذه الفرقة أو خضوعهم لها إنما كان إملاء ضرورة فرضها الموطن أو فرضتها الملابسات السياسية وهي جد كثيرة ومتنوعة. والخضوع لهذه القاعدة، قاعدة التمييز، بين الفرد وبين الجماعة في مسائل الاسلام والايمان والاعتقاد، هي التي كان المسلمون الأولون جميعا يعملون على أساس منها مع الخصوم حين يدعونهم إلى الاسلام، فمن قبل الاسلام فهو آمن، ومن لم يقبله ولم يحمل ضد المسلمين سلاحاً فهو آمن، بل وفي بعض الأحيان «من أغلق عليه داره فهو آمن» رغم أنه قد يكون منتسباً بالدم أو بالتاريخ أو بالعهد لقوم هم في موقفهم الجماعي خصوم للاسلام وأهله. **والأصل الثاني التي تتجاوزه** فكرة الفرقة الناجية،

والنجاة خصيصة تترتب على المحاسبة يوم القيامة، أن البعض قد أعطى نفسه حق إعادة تصنيف الناس الذين أعلنوا اسلامهم إلى مؤمنين وغير مؤمنين، أو إلى مؤمنين وكفار، أو إلى ضعيفي الايمان وأقوياء الايمان، أو حتى إلى مسلمين وكفار، وهذه المحاولات تدخل كلها في عداد التطاول على حق لله تبارك وتعالى لا يشاركه فيه أحد، ولا يقدر عليه سواه. ذلك لأن مثل هذا التصنيف يقوم على معرفة بالظاهر والباطن، وأولهما لا يدركه الخلق كله وثانيهما لا يدركون منه شيئاً على الاطلاق، كما أنه يحتاج الى دقة في التقويم والمعايرة، خاصة وأن من فطرة الانسان أن يخلط في حياته الدنيا عملا طيباً بعمل خبيث، إلى حد أن محصلة أعماله ـــ إيجاباً أو سلباً ـــ يستحيل أن يقدرها غير الحق المطلق سبحانه وتعالى، وبالتالي تتقرر له النجاة أو يتحدد له الهلاك على أسس دينية.

ويبدو أن فكرة النجاة والهلاك هذه قد بدأت في الظهور عقب مقتل عمار بن ياسر رضى الله عنه في موقعة صفين التي دارت بين جند علي وبين جند معاوية رضى الله عنهما وقد كان عمار ـــ رضى الله عنه ـــ يأخذ صف علي كرم الله وجهه. وطبقا لرواية ابن قتيبة(١٩) فإنه: «إلتقى عليه رجلان ـــ من أصحاب معاوية ـــ فقتلاه، وأقبلا برأسه إلى معاوية يتنازعان فيه، كل يقول أنا قتلته، فقال لهما عمرو بن العاص: والله إن تتنازعان إلا في النار، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: تقتل عماراً الفئة الباغية، فقال معاوية: قبحك الله من شيخ، فلا تزال تتزلق في قولك، أو نحن قتلناه؟، إنما قتله الذين جاءوا به. ثم التفت إلى أهل الشام فقال: إنما نحن الفئة الباغية التي تبغي دم عثمان!».

والواضح أننا هنا أمام موقف يستغل فيه معاوية ـــ رضى الله عنه ـــ براعته العقلية (الكيدية) وحذلقته اللغوية ليصرف صفة البغي إلى خصومه، ويخص نفسه وفريقه بصفة الصلاح. وقد لا نجافي الحقيقة كثيراً إذا قلنا أن مصنف البغي ـــ الصلاح هذا هو الذي تطور فيما بعد إلى مصنف النجاة ـــ الهلاك.

ويبدو أيضاً أن الخوارج بمباشرة إيمانهم، وانفعالية اعتقاداتهم، قد صبوا الكثير من الزيت على حرائق الكيد ومستوقدات السياسة مما عجل بنضج هذا التصنيف وتطوره والتفنن في توظيفه لافحام الخصوم وإرهابهم. فبعد أن تمخضت موقعة صفين، عن فريق جديد يضم الخوارج، رفض هذا الفريق خدعة التحكيم، وخرج على الإمام علي كرم الله وجهه لقبوله بها، ورأى في الخضوع لها وفي التعامل بها ارتكاباً لكبيرة دينية لا يجب الوقوع فيها، ثم حاول دعم رؤيته هذه وتبرير حربه لكل من علي ومعاوية ـــ رضى الله عنهما ـــ فاعتبر مرتكب الكبيرة كافراً، يهدر دمه وتستباح أمواله، وتسبى نساؤه، ويقتل ولده!. وهكذا، تحت حجب من الحماس الديني، خص الخوارج بقية الفرق بالهلاك، وتعاملوا معهم على هذا الأساس. ويبدو أنه قد شاع بعد ذلك تبادل مثل هذه الاتهامات بين الفرق المختلفة وتصاعد، حتى إن كتب الحديث قد أوردت على لسان النبي ـــ صلى الله عليه وسلم ـــ قولاً في هذا الشأن نصه: «افترقت اليهود على إحدى وسبعين (أو اثنتين وسبعين) فرقة، وتفرقت النصارى على إحدى وسبعين (أو

١٩ ـــ ابن قتيبة، الامامة والسياسة، مرجع سابق ص ١٠٥

اثنتين وسبعين) فرقة ، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة » (٢٠). وفي كتابه الملل والنحل أورد الشهرستاني (٢١) على لسان الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ حديثا يدور في هذا المدار و يتقدم على سالفه وفيه يروى عنه ــ صلى الله عليه وسلم ــ : « ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة ، الناجية منها واحدة ، والباقون هلكى . قيل : ومن الناجية ؟ ، قال : أهل السنة والجماعة . قيل : وما السنة والجماعة ؟ ، قال : ما أنا عليه اليوم وأصحابي » . وفيما يتعلق بتقويم الفرق الأخرى المخالفة للسنة والجماعة ذكر الشهرستاني أن النبي صلى الله عليه وسلم شبه كل فرقة ضالة من هذه الأمة بأمة ضالة من الأمم السالفة فقال : « القدرية مجوس هذه الأمة » ، وقال : « المشبهة يهود هذه الأمة ، والروافض نصاراها » . والقدرية كمصطلح كلامي متأخر يطلق على المعتزلة ، أقوى الفرق الكلامية التي عرفها المجتمع الإسلامي . أما الرافضة فهي فرقة من الشيعة سميت كذلك لرفضهم تولية زيد بن علي بن الحسين عليهم لأنه عندما سألوه عن رأيه في أبي بكر وعمر أحسن القول فيهما وترحم عليهما ، ولعل الشهر ستاني يعني بالروافض كل تيارات الشيعة .

أما المشبهة فتطلق على جماعة من غلاة الشيعة ، ومثلهم جماعة من أصحاب الحديث ، قالوا عن الله جل وعلا : أنه على صورة ذات أعضاء وأبعاض ، إما روحانية وإما جسمانية ، ويجوز عليه الانتقال والنزول والصعود والاستقرار والتخلي (٢٢) . والملاحظات الموضوعية على هذه الأحاديث ، إضافة إلى كونها مضعفة (لأنها أحاديث آحاد وغير متواترة إذا جاز أن نأخذ بها في المجالات العملية فإنه لا يجوز اعتمادها في مجال الاعتقاد) ، أنها تتجافى مع الواقع التاريخي مجافاة تامة . فكل الذين أرخوا لهذه الفرق لم يقفوا بعددها عند الثلاث والسبعين . فهي عند الأشعري فوق المائة ، وعند إبن حزم خمس فقط ، وعند الملطى أربعة ، وعند الشهرستاني ست وسبعون ، وعند الخوارزمي اثنان وسبعون ، هذا إذا عددنا الأصناف (الفروع) فرقاً ، وهو الخلط الذي يبدو أن أغلب مؤرخي الفرق قد وقعوا فيه (٢٣) . هذا مع ملاحظة أن عدم التطابق بين عدد الفرق الإسلامية و بين نص الأحاديث السابقة يتكرر أيضاً مع الفرق النصرانية واليهودية . أما الملاحظة الجوهرية الثانية ، فهي استخدام الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ لو صحت نسبة الأحاديث المذكورة إليه ، للمصطلحات الكلامية التي أحدثت بعد وفاته بقرون . ولو

(٢٠) أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجة والحاكم وابن حبان عن أبي هريرة (وله رواية أخرى مشابهة عن عوف بن مالك عن الرسول) بهذا اللفظ أو بنحو هذا اللفظ. أنظر محمد عمارة (دكتور)، الإسلام وفلسفة الحكم، جزء أول، ص ١٢٩، ١٣٧. والكتاب جزء من رسالة للدكتوراة في الفلسفة الإسلامية مجازة من كلية دار العلوم بجامعة القاهرة.

(٢١) أبو الفتح الشهرستاني، الملل والنحل، مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع بالقاهرة (١٩٦٨)، الجزء الأول، ص ١١، ١٩.

(٢٢) أبو الفتح الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سابق، ص ١٠٥.

(٢٣) محمد عمارة (دكتور)، الاسلام وفلسفة الحكم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت (١٩٧٧)، الجزء الأول، ص ١٢٩. مع ملاحظة أن صحة العدد عند الشهرستاني ست وستون فرقة، وذلك رغم ما ورد في كتابه الملل والنحل (مرجع سابق) من أنه سوف يستوفي أقسام الفرق الإسلامية ثلاثا وسبعين ــ جزء أول ــ ص ٣٥ط

قبلنا جدلاً أن الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ قد تنبأ غيباً بعدد الفرق، (وهو ما يتعارض مع المنحى القرآني الرئيسي الذي يقصر معرفة الغيب على الله الذي عنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو)، فإنه من الصعب أن نقبل باستخدامه ـ صلى الله عليه وسلم ـ للمصطلحات الكلامية، بل و بالتحديد للمسميات الدعائية التي كان الخصوم يطلقونها على منافسيهم، مثل القدرية والروافض والمشبهة، ناهيك عن انحيازه السابق في الزمن لفرقة بعينها (أو تيار بعينه) ينتسب إليها كل الذين رووا مثل هذه الأحاديث عنه، وكانت تسميتهم «بأهل السنة والجماعة» هي الأخرى تسمية لاحقة لعصر الصادق الأمين!.

٦ ـ الفرقة الناجية والسياسة المعاصرة.

الذي يعنينا من أمر الفرقة الناجية هذه، هو ذلك التراث القهري الذي تحاول كل جماعة من المسلمين، أن ترهب به بقية الجماعات. فنحن لا نجد الظلال الخبيثة لهذه الفكرة المخيفة في تاريخنا القديم فقط، ولكننا نعاني منها أيضا في حياتنا المعاصرة. فالخلافات في مجتمعات المسلمين المعاصرين لا تدور، عند البعض من الناس وعند كل الحكومات، في إطار الصواب والخطأ، ولكنها تدور في طاحونة الحلال والحرام، و بالتالي الإيمان والكفر. ومحنة الأبيض والأسود، دون غيرهما من الألوان، في مجتمعات المسلمين المعاصرة، هي التي أفرزت تيارات وجماعات تحتكر لنفسها صفات العلم والإسلامية، وتصف من يعملون خارجها من المسلمين بأنهم أهل جاهلية، وتصم مجتمعهم بأنه مجتمع جاهلي، وتعتبر دارهم دار حرب، فتهدر دمهم، وتبيح أموالهم، وتدعو إلى مفاصلتهم عند العجز وقتالهم عند القدرة!.

وهذا الاحساس الوحداني (الأناني) بالنجاة، سواء أتاه هؤلاء عن وعي أو عن غير وعي، هو الذي أصبح يحول بيننا و بين أن نعيش خلافاتنا مثلما كان يعيشها المتحضرون من أهل الأرض الذين يعاصروننا، و يشاركوننا الزمان والمكان، والذين سوف نعرض صوراً من خلافات حياتهم فيما هو آت من هذه الدراسة. أما ذلك الاصرار المتغابي على أن يكون الهلاك مصير الآخرين فلعله المحرض الرئيسي للكثيرين منا على أن ينقلوا الخلافات في الفروع إلى المستويات الأصولية، وأن يرتفعوا بالقضايا العملية الحياتية التجريدية إلى مراتب الاعتقادات، ذلك لأن مكان الفرق المخالفة هو في النار، بينما مكان أصحاب ذلك الإصرار في الجنة!، وهي قسمة تغري ولا شك بالتطرف في الخصومة، واللدد في النقاش، والإغراب في الخلاف، والتجني بالباطل، والتجاوز عن الحق!.

ورغم النكهة الدينية الحريفة، فإن مصطلحات مثل الفرقة الناجية والفرقة الهالكة، إنما هي أدخل في باب السياسة منها في باب الدين. فالتقويم الجماعي للآخرين في أمور الاعتقاد الديني، كما أوضحت من قبل، لا يستقيم مع العطاء الديني الصحيح، حيث في الإسلام يصير الحكم في أمر صحة الاعتقاد لدى المسلم بعد أن يعلن دخوله الإسلام من خصوصيات صاحب الدين سبحانه وتعالى. ولكن في جانب السياسة، يلعب تعميم الأحكام على الآخرين دوراً رئيسياً في إدارة الصراع السياسي وفي التأثير في حروب الأيديولوجيات. وهذا التعميم في دنيا السياسة ينشأ عن كون القضايا المادية الحياتية، التي هي شغل السياسة المباشر، إنما هي مشاع بين

جميع الناس، كما أنها اختصاص لهم لا تصدهم عنه قوة أخرى غير اجتماعية غير إنسانية، ومادامت تلك هي طبيعة أمور السياسة العملية، فإن كل فريق قد يكون من حقه أن يصدر أحكامه العامة بشأن الفرق المناوئة أو المخالفة. بل إن الإنسان قد يضيف إلى ذلك أن أية ممارسة سياسية، مهما كانت درجة تطهرها، ومهما كانت قوة الضوابط الأخلاقية التي تحكمها، لابد وأن تختلط بقدر كبير من البراجماتية (النفعية) التي قد تفرضها ملابسات الواقع، وقد تمليها ظروف الصراع السياسي، بكل ما يصاحبه من مد وجزر قد يكونان في صالح بعض الأطراف أو ضد مصالح بعضها الآخر.

لقد ماتت القضايا الحياتية التي ثار حولها الخلاف في مجتمعات الاسلام التاريخية، والتي جرى تبعاً لها تقسيم الفرق المتنازعة إلى فرقة ناجية وفرق هالكة، وكان على رأس هذه القضايا مسألة الخلافة. وحتى تراثنا التاريخي المترتب على ذلك الخلاف، يبدو أن الزمن، أو السلطة الزمنية على تعاقب العصور، قد أفرغته من أغلب إن لم يكن من كل محتواه السياسي، ولم يبق منه غير الورقة الدينية التي استخدمها رجال السياسة وقتئذ للحماية والتمويه. فالسنة لم تعد تخالف الشيعة، أو الخوارج (وبعضهم لايزال موجوداً في شمال افريقية وجنوبي الجزيرة العربية في اليمن) في أمور السياسة، ولكنها تخالفهم في قضايا الدين، اعتقادية كانت أو تعبدية. ومحاولات التقريب بين المذاهب (والفرق) لا تزال تلقى النفور من البعض، بل وتلقى المقاومة من الكثيرين. والخلاف في الفروع، بل وفروع الفروع، يصد عيوناً كثراً عن رؤية الاتفاق في الكليات وفي الأصول. وبينما يشغل المنقطعون لشئون الدين أنفسهم بجزئياتهم الخلافية الدينية الطابع، فإن محترفي السياسة، ورجال السلطان في مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة، يوظفون نظرية الفرقة الناجية لمواجهة خصوم السلطان السياسيين، الذين لابد وأن يلحقوا بقطيع الهالكين. ويحدث ذلك بالطبع بعد خروج هؤلاء البغاة من دنيا السلطان وزنزانته إلى الدار الآخرة!. وتبدو لعنة السلطان كما لو كانت تصر على أن تكون هي الفاعلة في الأولى والآخرة!. والنتيجة العملية لهذا التوظيف السياسي لموروثاتنا المشوهة تلك، أن جميع أحزاب المعارضة إنما هي في ضلالة، وأن جميع الأصوات الناقدة في البرلمانات أو في مجالس الشورى (إن وجدت وإن بقيت بعد وجودها) إنما هي أصوات مستوردة، تعمل لغير تراثنا، وتنبت من غير ترابنا. صحيح أنه في أكثرية دول العالم الثالث، تعاني المعارضة مثلما نعاني في مجتمعاتنا الإسلامية، غير أن الطعن في المعتقدات الدينية للمخالفين في السياسة يبدو كما لو كان أكثر إسرافاً وأشد مبالغة عندنا. وصحيح أيضاً، أن مجتمعات الغرب المتقدمة، مرت في مرحلة التبلور السياسي المعاصر بمثل ذلك الذي نتحدث عنه، حيث تم توظيف رايات دينية لإرهاب المعارضة السياسية، غير أن ذلك حدث في عصر لم تكن ثورة المعرفة والاتصالات فيه مثلما هي عليه الآن. ففي تلك الظروف القديمة كان الجهل بأفكار المعارضة وبرامجها وخططها، كما كان المستوى الحضاري المتدني للغاية، يسمح بالكثير مما جرى. أما في مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة فإن الظروف هي بغير شك أفضل مما كانت لدى هؤلاء الغربيين في ماضيهم

القريب. كما أن بساطة الإسلام، ومباشرة العلاقة بين المسلم وبين ربه، وغيبة السلطة الكهنوتية في ديننا، كلها عوامل إيجابية كان من الأولى أن تحول بين رجال السلطان وبين ذلك الغي الذي يندفعون إليه، ويوغلون فيه. وما دامت الأمور كذلك، فإنه يكون من المنطقي أن نفسر أكثر الذي يجري في عالم السياسة في مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة بأنه الترجمة الأمينة لتعسف السلطان وخدم السلطان في استخدام أسلحة التدمير السياسي الموروثة، ومشاركة الكثيرين ممن يلبسون سمت الدين (أوسكوتهم في أفضل الأحوال) في جريمة الاستخدام غير الشـــرعي لتلك الأسلحة المحرمة!.

وخلاصة الأمر: أنه لا الخبرة التاريخية، ولا العطاء القرآني الذي يصف أهل هذه الأمة بأن أمرهم شورى بينهم ويأمر الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ أن يشاورهم في الأمر، ولا الكليات والأصول الشرعية، تؤيد ما يذهب إليه أولئك الذين يزعمون أنهم وحدهم أصحاب الرأي الواحد الصحيح بينما غيرهم إن لم يكونوا في ضلالة فإنهم على خطأ أكيد. فالمجتمع الإسلامي (مع استيفاء شرط تطابق الوصف مع الواقع) لم يكن في أية مرحلة تاريخية مر بها رأياً واحداً، كما أنه لم يكن أبداً قسريّ الفكر، قهريّ الاعتقاد، عبوديّ الممارسة، اسبرطي القيادة. وإن كان ذلك المجتمع يبدو للبعض ــ تاريخيا ــ على غير ما صورناه، فمرد ذلك أن هؤلاء يرونه وهماً، بينما نراه نحن حقيقة تاريخية، فكرية ومادية واجتماعية واقتصادية، جرت عليها سنن الخالق مثلما جرت وتجري مع كل الظواهر وفي كل المجتمعات. وإذا كان البعض من الأحداث التي أوردناها إنما هي تبيان لكيفية فعل هذه السنن في مجتمعات التطهر الاعتقادي، والغيرة الإيمانية، والقيادة النبوية، والزعامة الصحابية، فإنه من باب أولى أن يكون فعلها في مجتمعاتنا المحدثة المعقدة أكبر في التأثير وأوجب في القبول من كافة الفرق السياسية المعاصرة.

ثانيـــاً: الذين هم عنا غرباء

والغرباء هم أولئك الذين ينتسبون الى ثقافات أو حضارات مغايرة لثقافتنا وحضارتنا، كما نحب نحن أن نرى هذه الثقافة وأن نتصور تلك الحضارة.

وقد يكون البعض من هؤلاء الغرباء ثقافة من بني وطننا، ومنهم على سبيل المثال الأقليات المتميزة عرقياً كالأكراد في المشرق والبربر في المغرب، كما أن من بينهم الأقليات الدينية من مسيحية ويهودية.

وحتى نحدد موقفنا من هؤلاء الآخرين الغرباء (ثقافة على الأقل) ومن أفكارهم على أسس علمية وفي اطار ضوابط موضوعية يكون من المستحسن أن نحدد معارفنا وأن نضبط مفاهيمنا الخاصة بالثقافة كظاهرة انسانية، على اعتبار أن الخلاف في الرأي بيننا وبينهم، انما هو في الجانب الأهم والأعظم منه تعبير عن المغايرة الثقافية بين مجتمعنا وبين مجتمعاتهم.

١ ــ حول الثقافة والظاهرة الثقافية

ثقافة أي مجتمع، وبصورة أشمل حضارته، إنما هي نتيجة تفاعل الزمان والمكان والعقلية الاجتماعية. والعقلية الاجتماعية ما هي إلا ثمرة التزاوج بين الموروث النقلي وبين المحدث

المكتسب من الخبرة الحياتية ومن العطاء العصري. ولذلك فإنه قد يتوحد المكان و يتطابق الزمان لجماعتين من الناس، و يظهر بالتالي أقدار من التشابه بين عطائيهما الحضاريين، ولكن تبدو إلى جانب ذلك التشابه فروق جوهرية بين ثقافتيهما أو بين حضارتيهما. ومثل هذه الفروق الخلافية ترد بغير شك إلى العقلية الاجتماعية (أو الجمعية) لكل من هاتين الجماعتين، وهي تتأثر بالزمان والمكان، ولكنها في نفس الوقت لها قدر من الاستقلالية والفاعلية كبير مما يتيح لها أن تقوم بدور مضاد في إعادة تشكيل المكان وضبط إيقاع الزمان.

والثقافات المغايرة لثقافتنا كثيرة كثيرة وهذه الكثرة الكاثرة تنشأ عن الامتداد الأبدي الأزلي للزمان، وتنبثق عن الاتساع الكوني للمكان، وتتولد عن المفارقات اللانهائية بين العقليات الاجتماعية.

وحتى تلك الصيغة الضيقة الأفق، المبتذلة البناء، المسماة «ثقافتنا» أو «حضارتنا»، إنما تعبر عن مغالطة لا يحسن السكوت عليها، فنحن تاريخيا، لسنا أصحاب ثقافة واحدة، بل نحن على وجه الدقة أصحاب «ثقافات». **صحيح أن عناصر توحيد، وملامح مشابهة، ومحاور استمرار، كانت موجودة في ثقافاتنا القديمة وهي لا تزال فاعلة في ثقافتنا المعاصرة، ولكن ذلك لا ينفي أن تبدل الزمان، وتبدل العقلية الجماعية، كل منهما يحدث تبدلاً في الثقافات يجب الاقرار به والتسليم له.** و يبدو أن هذا الفهم الاستاتيكي «لثقافتنا» انما ينشأ عن مساواة غير عاقلة وغير علمية بين كل من الدين والتراث والثقافة. ولما كان الدين (كعطاء نصي إلهي) من الثوابت، ولما كان الجانب الموروث من فكرنا الاسلامي القديم والذي يحتكر تسمية «التراث» قد أضفى عليه الكثيرون من القداسة ماهو ليس فيه، ولما كان البعض لا يتصور من الثقافة غير جانبها القولي فقط (ولا أقول الفكري)، ولما كان هذا البعض لا يقبل من الجانب القولي هذا غير الجزئيات التي تستهويه، فإنه قد ينتهي إلى اعتناق تلك المقولة الخاطئة التي تتوهم «ثقافة» واحدة تتجاوز الزمان، وتتجاهل المكان، وتتمرد على التطورات العقلية (الفردية والجماعية) التي تحدث للناس بحكم سنن الله في خلقه.

والثقافة، في أبسط وأشمل تعريف لها، انما هي جماع الانتاج المعنوي والمادي لمجتمع ما، والانتاج المعنوي يتمثل في القيم والسلوك والفن والأدب والفكر، بينما يتجسد الانتاج المادي في البحوث العلمية والتقدم الصناعي والانتاج الزراعي وأنماط المعيشة والعمل بصفة عامة. ويمكن تمييز عناصر ثلاث رئيسية تكون بمثابة الأركان والأعمدة التي تشكل بنيان أية ثقافة وهي: الأفكار والقيم، ثم المؤسسات الفاعلة في المجتمع (فردية أو أسرية أو اجتماعية)، ثم الانجازات المادية المتحققة. و بالطبع فإن هذه الانجازات المادية ماهي إلا نتيجة فعل المؤسسات الاجتماعية من خلال الاطار الفكري (والقيمي) الذي يتبناه المجتمع في لحظة تاريخية بعينها.

وإذا قبلنا أيضاً بفكرة أن التراث هو الآخر، كما أن له جانبا معنويا يتمثل في السلوك والقيم والآثار الأدبية والدينية فان له جانباً آخر ماديا تعبر عنه الآثار وأدوات الانتاج والأنماط الموروثة في المعيشة والمسكن،

فإننا قد نقبل بتعريف التراث على أنه تراكم مادي وقيمي وسلوكي ومعرفي.، يسع كل العصور والحضارات السابقة، و يأخذ عنها جميعاً بغض النظر عن كون هذا الأخذ إرادياً أو غير إرادي. و يترتب على هذا أن يكون التراث كمصطلح ثقافي أوسع كثيرا وأشمل من ذلك المفهوم التقليدي للتراث كتراكم للمعارف الدينية البحتة، كما أنه يكون أكثر اتساعاً من الدين، حتى ولو كان الدين جوهراً أساسياً في هذا التراث وصبغة رئيسية له.

ثم إننا إذا سلمنا بأن الأخذ والنقل الثقافيين (الحضاريين) كما ينتقلان في الزمان من الماضي الى الحاضر، فانهما ينتقلان في المكان أيضاً من مجتمع ما (أو حضارة) الى مجتمع آخر متزامن معه، فإننا نستطيع وصف ثقافة أي مجتمع بأنها تركيبة تاريخية حضارية من مكونات ثلاث: أولها الموروث المادي والمعنوي من الثقافات القومية القديمة، وثانيها الاضافات المادية والمعنوية للمعاصرين أصحاب الثقافة ذاتها، وثالثها المنقولات المعاصرة عن الثقافات الاخرى التي يتم الاحتكاك بها والتعامل معها ثم التفاعل وإياها. و بالطبع فإن هذا المكون (العنصر) الثالث يتضخم دوره كلما تضخمت سبل الاتصالات بين الثقافات. و بالتالي فإننا لا نجاوز الصواب إذا زعمنا أن التأثير المتبادل بين الثقافات (الحضارات) المتغايرة في المكان، المتوحدة في الزمان، انما هو أسرع وأوضح في عصرنا الراهن، عصر ثورة الاتصال والمواصلات، عنه في السابق من العصور.

وإذا كانت الثقافة، كما تتضح من تعريفها ومن توصيفها، إنما هي في حقيقتها ظاهرة دينامية، بمعنى أنها قابلة للتغيير والتبديل والاضافة والحذف، وأنها مشابهة للشجرة اليانعة المتواصلة النمو تتجدد أوراقها من حول إلى حول، فإن ذلك يفرض علينا أن يكون فهمنا لثقافاتنا ولثقافات الآخرين هو الآخر دينامياً و يترتب على هذا وجوب تجنب الأحكام السرمدية على الثقافات فليست ثقافتنا هي ذلك الوجود الاستاتيكي الذي جمع الفضل كله على طول الزمان، كما أن ثقافات الآخرين ليست ذلك التراكم الشائن الذي تجمد على القبح البغيض الذي يزعمه البعض. فثقافتنا، وثقافات الآخرين، يجري عليها جميعا قانون التغيير، وتؤثر فيها جميعها فاعلية الأحداث، و بالتالي فإن توصيف وتقويم هذه الثقافات لابد وأن يختلفا من آونة الى آونة أخرى، وأن يتفاوتا من موقع إلى موقع آخر.

ولما كانت الثقافة في حقيقتها ليست ظاهرة ذهنية مجردة، ولكنها و بنفس القدر وجود مادي أيضاً، فإن محاولة البعض الفصل تعسفاً بين الإنجازات المادية و بين الإبداعات الفكرية (والقيمية) عند الأخذ عن أو عند تقويم ثقافات الآخرين، انما يمثل فعلاً يدل على تبذل حضاري، و يكشف عن فهم قاصر، و ينم عن افتعال ساذج. ولو أردنا أن نضرب مثلاً على ارتباط المفاهيم الفكرية (والقيمية) بالموجودات المادية المنتسبة الى ثقافة ما، لقلنا أنه في عصور المشي على الأقدام، واعتماد المطايا وسائل للانتقال، كان المتعجل سفره — في ثقافات هاتيك العصور — مثله كمثل المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى، وكانت النصيحة للحصيف — في حكم القدامى — أن يسير شهرا ولا يعبر نهرا، ووفق صياغة التراث الشعبي: «امشي سنة ولا تعدّي قنا». ومما لا شك فيه أن «ثقافة الركايب» البائدة تلك لا

يمكن أن تستمر تعمل في عصر يصبح جوهر الصراع الحضاري فيه اقتتالاً حول توظيف الوقت والاستفادة منه، وتصبح فيه عابرات المحيطات من السفن صور متدنية للسرعة اذا ماقورنت بالطائرات الاسرع من الصوت، أو بالصواريخ العابرة للقارات، أو بالسفن المنطلقة الى الفضاء الخارجي. والحتمي، وقتئذ، أن تواكب هذه الموجودات المادية المعاصرة مفاهيم للوقت والحركة، ملائمة لها ومتوافقة معها. والنتيجة المنطقية الأولى لذلك الارتباط العضوي بين الانجازات المادية و بين الابداعات الفكرية لثقافة ما، أن جميع المفاهيم الفكرية التي هي نبت وجود مادي (مكاني وزماني) قديم قد انقضى، لابد وأن تنقرض وتخلي الساحة لكل ماهو خير منها، وهذا الذي هو خير إنما هي القيم والأفكار الجديدة التي ترتبط بالوجود المادي الحديث القائم وتتوافق معه. أما النتيجة المنطقية الثانية فهي استحالة النقل المادي عن حضارة ما (أو ثقافة) دون اعتماد قدر ما ـ كبر أو صغر ـ من الافرازات المعنوية لهذه الحضارة. وعلى سبيل المثال فإنه يستحيل استيراد تقنيات الصناعة المعاصرة الى مجتمع متخلف، دون أن ننقل معها الاحساس الصناعي بالوقت، والادراك التقني لترتيب الأعمال وتنظيمها، والالتزام الأصم بمسئولية العمل، والجهد الايجابي نحو التجمع المهني أو النقابي، وكلها قيم تبدو غير ذات دلالة في مجتمعات الزراعة المتخلفة، أو في مجتمعات الرعي شبه الميتة. ومثل هذا يمكن أن يقال عن القيم المعنوية التي هي ولابد منتقلة مع المستورد من السيارات والطائرات وأجهزة التكييف وأجهزة الاعلام وغيرها الكثير من منجزات العصر المادية. ولعل في هذه الأمثلة التنبيه الكافي إلى المغالطات التي يرتكبها البعض إذ يزعم أن في الامكان نقل الانجازات المادية عن الآخرين دون التأثر بقيمهم الفكرية وإبداعاتهم المعنوية، كما أن فيها الادانة المناسبة للحماقات التي يدمنها آخرون حين يقومون ثقافات الآخرين من منطلقات انتقائية، فيرون في انجازاتها المادية قمة سمو، بينما هم يتوهمون في إبداعاتها الفكرية والقيمية والسلوكية قاع انحطاط!

إن هذا الفهم العلمي لظاهرة الثقافة يؤدي إلى اقتناع أكيد بأن أصحاب أية ثقافة لا يمكنهم إتيان أشياء ثلاثة، ولو حاولوا اتيانها لما نجحوا، ولو نجحوا فإنما يكون ذلك إيذانا بانهيار ثقافي، قد يتطور إلى موات، وهو منتهى الفشل بكل تأكيد. فهم **أولا** عاجزون عن الانسلاخ التام من ماضيهم، وهم **ثانيا** غير قادرين على الهرب من حاضرهم، ثم إنهم **ثالثا** لا يمكن أن يكفوا عن الفعل الثقافي الذي هو ثمرة تفاعل قدراتهم العقلية مع البيئة الحضارية (بمركبتيها الرئيسيتين الزمان والمكان) التي يعيشون فيها. فالانسلاخ من الماضي بتر للاستمرارية الثقافية مستحيل، كما أنه محاولة مسبقة الفشل للبدء من الصفر، وكلاهما من الأمور التي لم تثبت نقلاً أو عقلاً خلال تاريخ البشرية المتعدد المراحل والصور. أما الهروب من الحاضر فإنه يعني العيش الارادي (وان كان سلبياً) في «جيتو ثقافي»، وفي مثل هذه البيئة المتقوقعة تنحسر الثقافات وتتحوصل وتتحجر وقد تموت وقد يكون هذا التقوقع الثقافي ممكنا فيما مضى، ولكن في إطار العصر الحاضر، عصر ثورة المواصلات والاتصالات، عصر انفجار المعرفة وثورة المعلومات، فإن حصون العزلة الثقافية مهما

قويت لا تعز على الاقتحام، وبالتالي فإن العزلة الممكنة في عصرنا هذا، لا يمكن أن تكون عزلة مادية، ولكنها يمكن فقط أن تكون عزلة نفسية، هي ألصق بالمرض منها بالصحة، وأقرب إلى الموت منها إلى الحياة. أما استحالة أن تكف جماعة انسانية عن الفعل الثقافي، فمرد ذلك إلى أسباب ثلاثة والسبب الأول أن لكل من الزمان والمكان وجودا مستقلاً عن الارادة الانسانية (فردية كانت أو جماعية)، وبالتالي فإن تراكمات مادية وموضوعية كثيرة لابد حادثة، ولابد أن يكون لها آثار ثقافية وبصمات فكرية، شاء هؤلاء الناس أم أبوا. والسبب الثاني أنه كلما زاد الاتصال بين رقع العالم، كلما زادت قوة الدفع الحضارية، وازداد تأثر البقع المختلفة بهذه القوة، واضطرت ــ راغبة أو مرغمة ــ على تعاطي الانجازات المادية والمعنوية التي هي نتاج الثقافات القوية المجاورة. أما السبب الثالث فهو أن أي مجتمع إنساني، مهما كانت درجات انهياره وتحلله وتخلفه، لا يعبر عن رؤية واحدة، ولكنه يعبر عن رؤى متعددة. وفي مرحلة ما قد يبدو العازفون عن التجديد الثقافي وكأن لهم الغلبة، ولكن التحديث الثقافي ــ رغم ماقد يبدو عليه من ضعف ــ لابد وأن يحدث التراكم المطلوب، والذي يتحول مع الزمان إلى وجود حضاري له قيمته وإضافات ثقافية لها مغزاها.

٢ ــ موقفنا الراهن من أفكار الغرباء!

موقفنا من أفكار وثقافات الآخرين، هو بغير شك موقف غير متوازن، بل أوشك أن أقول أنه غير سوى. وهذا الموقف غير المتوازن لابد وأنه ينشأ عن الاصرار على عدم الفهم العلمي للثقافة كمصطلح، وللثقافة كحياة، وللثقافة كأحد أبواب الاحتكاك الانساني والحضاري. وهذا الموقف غير المتوازن تجاه أفكار الآخرين وثقافتهم يزداد تحيزا، ويتضاعف تشوها، عند أولئك الذين يقومون هذه الأفكار والثقافات من منطلقات دينية. ولما كان أمثال هؤلاء يتصورون الثقافة، مجرد تراكمات معنوية بحتة، تتولد عن تخريجات ذهنية مجردة، وتنتقل من جيل إلى جيل عبر الموروثات النقلية المرصودة في كتب القدامي، فإن من النتائج الطبيعية أن يسيطر سوء الظن بأفكار الآخرين وثقافتهم على رؤي هؤلاء، وأن تصبغ النظرة التآمرية لممارسات الآخرين الفكرية كل محاولاتهم التقويمية لهاتيك الأفكار والثقافات. وسوء الظن هذا بأفكار الآخرين، عندما تلقحه الرؤية التآمرية للمنتوجات وللاجتهادات الثقافية، فإنه ولابد سوف ينجب موقفا عدوانيا حين التعامل مع هؤلاء الآخرين. وهذا الموقف العدواني تجاه الأفكار المخالفة، يفجر في أصحابه وضحاياه نوعين متناقضين من المشاعر تجاه الآخرين، خاصة إذا كانت إنجازات هؤلاء في مجالات الفكر والثقافة كثيرة ومتنوعة وواضحة ولا يمكن إنكارها أو تجاوزها ولو حتى بالتعامي عنها. وأول هذين النوعين المتناقضين من المشاعر هو الاحساس بالدنو أمام فاعلية هذه الأفكار والثقافات وهذا الاحساس المتدني قد يتضخم عندما يكون حاملو ميكروبه في وضع حضاري وثقافي متخلف لا يتيح لهم تقديم أية إنجازات فكرية أو ثقافية ذات قيمة، مما يدفعهم إلى تبني الرفض العصبي أو التبعية المرضية لأفكار الآخرين وثقافتهم. أما ثاني النوعين من هاتيك المشاعر المتناقضة فهو إحساس كاذب بالاستعلاء على أفكار الآخرين

وثقافتهم. وهذا الاحساس الكاذب بالاستعلاء عندما يسيطر على بعض اصحابه فإنه يدفعهم إلى الحط الدائم من قدر الآخرين، وإلى التهوين الساذج من إبداعاتهم، وإلى التحامل الطفولي على إنجازاتهم الثقافية. وكثيرا ماتتم تغطية هذا الاستعلاء الكاذب بالمزاعم غير العلمية حول السبق القومي أو الوطني أو الديني في الوصول إلى كافة الأفكار والابداعات الانسانية الجيدة ــ والتي لايمكن تجاهل جودتها ولا إنسانيتها ــ التي تتضمنها ثقافات الآخرين المخالفين. وتلك المزاعم، التي قد تكون صحيحة إلى حدما ولكنها مبالغ فيها، تقوم عادة على إعادة قراءة التراث القومي، أو الموروث الديني، أو الثقافة الوطنية، تحت الاضاءات الفكرية المعاصرة التي تقدمها ثقافات الآخرين، وبواسطة المعطيات والقيم الجوهرية والمحورية لهذه الثقافات، ثم محاولة استنباط هذه القيم والمعطيات من الثقافة الذاتية بأثر رجعي، وبوسائل توفيقية في بعض الأحيان، أو تلفيقية، في أحيان أخرى. ونظرا لأن أصحاب هذه المحاولات يرون في الثقافة مجرد تراكمات قولية، وليست حياة معاشة ونابضة ومجسدة في واقع مادي، فانهم لا يعدمون وجود توافق، بل وتطابق في بعض الاحيان، بين المفاهيم المجردة حول الحق والخير والجمال، وكذلك بين المفاهيم القولية الانسانية حول كرامة الانسان وحقوقه الأساسية، في كل الثقافات القديمة والمحدثة، المادية والمثالية، مما يوقعهم في وهم العثور (الوطني أو القومي أو الديني) المبكر على كافة هذه القيم وتلك المفاهيم، ويؤدي بالتالي إلى التضخم المرضي لاحساس الاستعلاء الكاذب الذي أشرنا إليه. وكمثال حياتي، لبيان كيفية حدوث ذلك التوافق المكذوب، نذكر أن جميع أمم الأرض في عصرنا هذا، تقر في وثائقها وفي دساتيرها وفي أطرها القيمية بصفة عامة بحق المواطن ــ أيا كانت منزلته الاجتماعية ــ في أن يوفر له المجتمع (أو الدولة) كافة مطالبه الأساسية من مسكن ومأكل وملبس وتعليم وعلاج.. غير أنه في المقابل، نجد أن مجتمعات كثيرة، وفي مقدمتها مجتمعاتنا المنتسبة إلى العالم النامي (تأدبا)، المتخلف (حقيقة)، لا تملك المؤسسات ولا التنظيمات ولا الهياكل الخدمية والانتاجية التي يمكن عن طريقها إحداث التراكمات المادية اللازمة لاستيفاء هذه المتطلبات الحياتية لكل مواطن. إن الفرق القولي بين نمطين من المجتمعات، يوفي أحدهما بمطالب المواطن الأساسية في حين يعجز عن الوفاء بها الآخر، قد لا يكون كبيرا، بينما الفرق الحياتي بينهما يكون جد خطير. وهذا الفرق الحياتي، هو في بعض أبعاده على الأقل ينشأ عن تفاوت الفهم للظاهرة الثقافية، **فالمجتمع الأول يرى في الثقافة أفكارا وقيما، ثم مؤسسات تخدم وتجسد هذه الأفكار والقيم، ثم إنجازات مادية لهذه المؤسسات تستوفى لهذه الأفكار والقيم لحمتها الحياتية وسداها المعاشية، بينما يراها المجتمع الثاني مجرد مقولات مباركة مترفة، تستخدم للشقاق اللفظي في الأندية، أو لعمل الأحجبة، أو لدغدغة مشاعر المواطن وخداعه بأمل لا يعرف إن كان قريبا أو بعيدا، أو للتظاهر الخطابي في المناسبات، أو للادعاء الكاذب بأفضال لاجود حقيق لها.**

ودون تحديد لنماذج بعينها، وماأكثر النماذج التي يمكن الاستدلال بها، فان

موقفنا، وبالتحديد موقف الأكثرية من أصحاب الرؤى الدينية، من الحضارة المعاصرة يمكن اعتباره تجسيدا لكل المثالب والعيوب التي أوردناها من قبل. والحضارة (أو الحضارات) المعاصرة، وبالتحديد النوعيات الفاعلة منها والمنتجة هي بغير شك، ورغم كل مكابرة، غربية الطابع. والمحتوى الثقافي لهذه الحضارة المعاصرة مدان، إن لم يكن مرفوضا، من ذلك الفريق، ذلك لأن هذا المحتوى حسب زعمهم، مادي الهوى، نفعي الاتجاهات، متجاهل لفطرة الانسان، مهدر لانسانيته. وهذا الفريق ليس يعدم، إلى جانب مزاعمه الذاتية، أن يجد في بعض كتابات الغربيين بعض الأفكار المتشائمة التي تتحدث عن عجز حضارة الغرب عن استيفاء المطالب الانسانية الروحانية الواسعة، أو التي تتوقع انهيارا سريعا لهذه الحضارة المادية. ويلجأ هذا الفريق عادة إلى غريزة الانتقاء، التي تميز الفعل الثقافي لاشباه العالمين، ويتشبث بهذه الأفكار والكتابات الشاردة نوعا ما عن تيارات الابداع الثقافي والفكري الغربي، ويستند إليها، في غير حق، لدعم تصوراته العدوانية المريضة عن ثقافات الآخرين وحضاراتهم ومن الممكن أن يقع هذا الفريق على بعض الكتابات الغربية التي كتبت دعما للحضارة الغربية المعاصرة، وصيغت بقصد ترشيدها، وألفت بقصد إحداث المزيد من التوازن في خطوها، فاذا به ينتقي منها ماتوافق مع هواه المتحامل ضد ثقافة الغرب وحضارته، ثم يتعسف في استخدام هذه الكتابات لتعضيد توهماته الجاهلة بشأن هذه الثقافة وتلك الحضارة. ولعل أوضح الأمثلة على ذلك استخدام كتاب كثيرين من أصحاب المنطلقات الدينية لكتابات العالم الغربي الكبير ألكسيس كاريل، خاصة كتابه المعنون «الانسان ذلك المجهول» كدليل على عجز الحضارة الغربية وقصورها وحتمية الأفول السريع لها، بينما كان كاريل نفسه يقدم مايكتب، وعلى وجه التحديد كتابه السابق ذكره، من منطلق العالم الغربي الضالع في صناعة الحضارة (والثقافة) الغربية، الحريص على تقدمها، والمستهدف لامكانيات أفضل للعلم المعاصر كي يلج و يضيء و يتعرف على النطاقات المجهولة في التكوينين النفسي والفسيولوجي للانسان! (٢٤). وأنا لست أريد أن أصل هنا، الى زعم مضاد آخر، ذلك لأنني شخصيا أرى في هذه الحضارة أنماطا من الصراع الاقتصادي ـ الاجتماعي تتجاوز الضوابط الانسانية، كما أنني أرى فيها انحيازا متعاليا وغبيا لأنماط (أو أجناس) من البشر دون بقية الأنماط الأخرى التي هي أيضا من خلق الله، هذا باضافة إلى أنني أرى في الخطو السريع (التكنولوجي) لهذه الحضارة في العقود الأخيرة نوعا من القهر المؤئس للمجتمعات النامية، وهو القهر الذي يمزق آمال التنمية والتطور والتحديث في تلك المجتمعات شر ممزق، والذي يفرض عليها الخروج المستسلم من حلبة الكفاح في سبيل الغد الأفضل الذي هو أدنى المتطلبات الحضارية للانسان الواعي المعاصر، غير أن الانصاف يقتضي أن نسلم تماما بأن الحضارة الغربية المعاصرة، في كافة المجالات المادية والمعنوية، قد نقلت العالم الأرضي كله خطوات كبيرة وخطيرة إلى الأمام. وبخصوص التسهيلات المادية، من وسائل انتقال وأجهزة اتصال ومؤسسات خدمات، فلست أحسب

أحدا بقادر على إنكار آثارها. أما في الجانب المعنوي، ورغم تحفظات لا تزال قائمة في نفسي وفي نفوس آخرين، فإن الانتاج الغربي في مجالات الفن والأدب والفلسفة والفكر بصفة عامة إنما هو كثير، وبصورة واضحة، كما أنه مفيد للبشرية كلها وبمستويات لا يجدي معها إنكار المنكرين. ولعله من المفيد، في مواجهة المكابرين، أن نذكرهم فقط بأن حقوق الانسان (السياسية والاجتماعية والاقتصادية والاعتقادية) في هذه المجتمعات الغربية، تتقدم عشرات المرات عنها في مجتمعات هؤلاء الذين يتحاملون على الحضارة الغربية، وهو الأمر الذي يؤكد أن الجانب المعنوي في هذه الحضارة المتهمة ليس على هذه الدرجة من التدني التي يجاهر بها كذب هؤلاء.

واستطرادا مع هذه التوهمات غير المتوازنة، لثقافات الآخرين، فإن التاريخ السياسي، مثله مثل كافة الانجازات الفكرية، يجري تصويره كما لو كان مؤامرة مستمرة ومتصلة ضد الاسلام. وهذه الرؤية التآمرية للتاريخ وللابداع الفكري (بل والعلمي) الغربي، تتوهم تكوينات ديناصورية خرافية ثلاث تقوم بتنفيذ المؤامرة، وتتولى كبرها، وتؤجج نارهاوتقتسم عوائدها وفوائدها ومكاسبها العدوانية. وهذه التكوينات الثلاث هي ما اصطلح البعض، ممن يكتبون باسم الدين، على تسميتها الصليبية، والشيوعية، واليهودية.

وهذه القوى الثلاث الشريرة، هي في وهم هؤلاء، تجسيد لظاهرة «الكل في واحد». فهي جميعها موحدة الهدف، مكتلة الارادة ، مشرعة العزم، من أجل حرب الاسلام وفي سبيل إبادة أهله، وعلى طريق إزاحته كليا من خارطة التأثير الانساني ([٢٥]). ومن بين هذه التكوينات الشريرة الثلاث فإن «اليهودية» لها الدور الأكبر في هذه الممارسات القبيحة المعادية للاسلام، بل إن هذه اليهودية اللئيمة هي المحرك الرئيسي — بل والخالق الأول — لكل ماعداها من نزعات فكرية، ومن بدع أيديولوجية، ومن تخريجات ثقافية، سواء كانت صليبية، أو شيوعية، أو ليبرالية، أو ماسونية، أو كما هي في أحدث طبعات الادعاء يسارية!.. وليس أدل على صدق الوهم لدى هؤلاء من كون فرويد رائد مدرسة التحليل النفسي، مثله مثل ماركس، مثلهما مثل دارون (غير أن دارون هو في الحقيقة مسيحي ولكن يبدو أن كثيرين أعمتهم الحساسية فهم لا يعرفون)، ومثلهم مثل كثيرين من قادة الفكر والرأي والعلم المعاصر، من اليهود الأقحاح، أو من المتهودين الذين تحولوا عن دياناتهم الأصلية إمعاناً في التمويه والخداع والمراءاة.

والذي غاب عن هؤلاء، أن الصليبية، مثلها مثل الشيوعية، مثلهما مثل الصهيونية (وهي المقابل العلمي لما يسمونه اليهودية)، هي في حقيقة الأمر من المحاور الفكرية التي أفرزتها الحضارة الغربية. فوجودها في الكيان الثقافي الغربي وجود حقيقي، كما أن التناقضات الجذرية بينها جميعا هي أيضا تناقضات حقيقية. غير أن التفسير الصحيح لهذا الوجود إنما هو أبعد مايكون عن التمرضات التي يقدمها هؤلاء. فهذه الظواهر جميعها، أفرزتها مجتمعات الغرب نتيجة الظروف الموضوعية التاريخية التي مرت بها، ونتيجة الاشتراطات الحياتية التي عاشتها والتي لا تزال تعيشها.

فالصليبية إن وجدت إنما تكون تعبيرا عن

الانتماء العقيدي المسيحي (أو الصليبي اذا رضي المغالطون) الذي تلبس أوربا والغرب طوال عشرين قرنا من الزمان. ومن طبائع الأمور أن أصحاب هذا الانتماء عندما يتعاملون مع العقائد الأخرى فإنهم لابد منحازون لمعتقدهم، متحاملون على معتقد الآخرين، بل ومتصادمون معه في أحيان كثيرة. **وأصحاب أي معتقد ديني، عندما يقوّمونه، فإن موقفهم منه يتميز بالتسليم المسبق، المرتكز أساسا على الدليل النقلي. أما عندما يقوّم هؤلاء معتقدات الآخرين فإن تعاملهم معها يكون نقديا، كما أنه يكون متحررا من التزامات الإقرار الإيماني بصحة بعض أو حتى كل ماتتضمنه تلك المعتقدات**، ومن هنا يبدو فيما يكتبونه أو فيما يرددونه عنها شيء ــ قليل أو كثير ــ من التطاول والتهوين والتحرير وغير ذلك من أنماط الانتقاص المتبصر أو المتعصب. ولو أننا نظرنا بعيون الآخرين، لبعض أو لكل ماتكتبه عن معتقداتهم الدينية، لرأينا فيما نكتب مشابهات كثيرة لذلك الذي نراه في كتاباتهم عن معتقداتنا الاسلامية. فاذا أضفنا إلى ذلك الزيغ الذي ينشأ أصلا عن الاختلاف في المعتقد، إثر التراكمات التاريخية التي استوعبها الموروث الثقافي لأي طرفين متنافسين، أو متحاورين، أو متنازعين، حسبما يكون مستوى الصراع بينهما، فإننا قد نحسن فهم حقيقة الحساسيات التي تثور بين الغرب المسيحي وبين الشرق الاسلامي. فمنذ ذلك الصدام التاريخي الكبير الذي نشأ بينهما، والذي عرف باسم الحروب الصليبية، وهي تلك الحروب التي يجمع المؤرخون الموضوعيون على أنها لم تكن دينية الجوهر وان كانت دينية الصبغة والمظهر.. منذ ذلك الصدام ترسب في الموروث الثقافي لكل من الطرفين إحساس دفين بالعداوة، ومشاعر ملتهبة من الشك، ورغبات مرضية في الثأر. وقد بقيت من هذه الأحاسيس والمشاعر والرغبات بقايا لم يستطع طول الزمان أن يزيلها، وذلك رغم أن بابوية العصور الوسطى، وملوك الاقطاع المتاجر في الدين، قد أصبحوا جميعا من أشباح الذكرى التي تجتهد هذه المجتمعات، بل وتجهد نفسها، لطمسها نهائيا من ذاكرتها المعاصرة، ولإزالتها كليا من مدوناتها الفكرية والثقافية. ولأن أي مجتمع، كما أوضحت من قبل، لا يمكن أن ينسلخ تماما من موروثه الثقافي، كما أنه لا يمكنه البتة أن يبرأ منه، فإن الحساسية المسيحية الغربية تجاه المعتقد الديني الاسلامي يمكن أن تكتسب حتى في أيامنا الراهنة ــ نكهة صليبية، لا ترضينا كمسلمين، بل وقد لا ترضي المحايدين والموضوعيين من أصحاب المعتقدات الأخرى، الذين قد يكون بعضهم مسيحيّ المعتقد والولاء. ومن الأنماط الصارخة لهذه البقايا المتقيحة من التعصب، مايرويه بعضهم عن اللنبي قائد القوات البريطانية حين دخل فلسطين في نهايات الحرب العالمية الأولى إذ قال: «اليوم انتهت الحروب الصليبية». ومنها أيضا ماينسب إلى قائد فرنسي وقف هو الآخر عندما دخل مدينة حمص السورية على قبر الناصر صلاح الدين قاهر الحقد الصليبي القديم، وصرخ قائلا، وفي تحدي مريض للبطل الكردي المدافع عن العروبة والاسلام: «هاقد عدنا ياصلاح الدين!».

وهذه الصيحات المتطرفة، إنما تعبر عن بقايا من الموروث التاريخي والمعتقدي العدواني تجاه العرب وتجاه الاسلام. وهذه البقايا قد

تصلح للكشف عن مشاهر الفرد الغربي المسيحي، ولكنها لا تصلح لتفسير سلوك المجتمعات والدول. فالدول توجه سياساتها أمور وعوامل أكثر اتساعا من الدين، وبعض هذه العوامل سياسي، وبعضها الآخر اقتصادي، وبعضها الثالث أيديولوجي، وبعضها الرابع قومي وطني .. الخ وعلى سبيل المثال فإن الاستعمار الغربي لم يكن يقصد القضاء على الاسلام، ولا حتى مصارعته بصورة مباشرة. **ولكن هذا الاستعمار الحديث، وقد رأى في الاسلام، مثلما رأى في العروبة، عناصر تمايز، ومدد قوة، ومتاريس صمود، وأسلحة كفاح، فقد حاول جاهدا أن يحطم عناصر القوة هذه، مثلما حطم نظام التعليم الوطني، وهياكل الاقتصاد القومي، والمؤسسات الوطنية العسكرية والمدنية التي قد تمثل خطراً عليه وعلى مطامعه.** وقد حدث هذا في الجزائر التي رفع الزعيم بن باديس فيها شعار الثورة المتحدي للاستعمار الفرنسي (شعب الجزائر مسلم... والى العروبة ينتمي)، مثلما حدث في مصر، ومثلما حدث في بقية المجتمعات الاسلامية التي خضعت للاستعمار. ثم إن هذا الاستعمار الغربي ماكان متغافلا عن أصحاب المعتقدات الدينية غير الاسلامية في الدول الكثيرة التي مد إليها سطوته وبسط عليها سيطرته. فالمسيحيون الشرقيون في العالم العربي، وفي لبنان خاصة، لم يكونوا أسعد حظا من المسلمين، مثلهم مثل الهندوس في الهند، والمسيحيون في أثيوبيا، والبوذيون والكونفشيوسيون في الصين وفي جنوبي شرق آسيا. بل وإن المتلرية المسيحية (وهي نمط من الكولونيالية الغربية) لم تتورع عن اجتياح وتهديم أوربا المسيحية، دون اعتبار لرابطة الدين التي يفترض، وفق منطق من يرون في حركة التاريخ نتيجة حتمية لصراعات الأديان، أنها إن لم تكن توحد بين الشعوب الأوربية جميعا فإنها تقيم بينها أشكالا متعاطفة من العلاقات الأخوية. كما أن وحدة الديانة المسيحية هذه، لم تمنع الدول الأوربية، وعلى وجه التحديد بريطانيا وفرنسا وأسبانيا، من استعمار المجتمعات المسيحية التي نشأت في الأمريكتين بعد اكتشاف العالم الجديد، وفي مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية، كما أنها لم تمنع هذه الشعوب والمجتمعات من خوض حروب للتحرير طويلة وعنيفة حتى أمكنها التخلص من استعمار الاخوة في الدين (والعنصر أيضا) من الأوربيين.

والاجرام الاقتصادي، والخلل الاجتماعي، والتعصب الديني، والاستعلاء العنصري، وانحرافات المؤسسات الدينية، ومثيلاتها من صور الظلم التي عاشتها المجتمعات الغربية، كانت وراء الانبعاثات الفكرية والحركية والتنظيمية التي استهدفت إقامة العدل، وعملت من أجل الخلاص — ولو حتى بالتطرف — للأقليات المضطهدة. وفي هذا الجو الملبد بالتعقيدات نما وتطور الفكر الاشتراكي، ثم الفكر الشيوعي، وكذلك تخلق الفكر الصهيوني الذي أنشأ منظماته العدوانية، تلك المنظمات التي هربت من ظلم الغرب لتقيم نصب ظلم جديدة لأهل الشرق من الفلسطينيين والعرب. هذه الأنماط الفكرية والتنظيمية تكونت في رحم المجتمع الغربي، في إطار نزعة إنسانية للخلاص من ظلم ذلك المجتمع، ولم تنشأ أصلاً بقصد العداء للاسلام، ولابنية شن الحروب المقدسة ضده.

وحتى لو كانت هذه الحركات، نتيجة انتشارها ونموها الطبيعيين، قد مارست صراعاً مع بعض المجتمعات المنتسبة إلى الاسلام، فانه يجب فهم هذا الصراع في أطره الفكرية الشاملة، وفي أغلفته المادية الموضوعية السليمة. وقد نخوض، بل ويجب في بعض الأحيان أن نخوض ضد بعض هذه الأفكار والحركات صراع حياة أو موت، وقد نعاديها عداء مسرفاً، مثلما نفعل في عالمنا العربي مع الحركة الصهيونية بجناحيها الأيديولوجي والتنظيمي، ولكن يحسن أن نفهم الدوافع الحقيقية لهذا الصراع، وأن نتيقن الطبيعة الجوهرية له، وأن نتقن أساليب النضال فيه، وكلها أمور لا يمكن أن تتحقق لو ضيقنا نظرتنا الى ذلك الصراع فأحلناه إلى خلاف حول أمور الاعتقاد الديني، وتلهينا بحساسياتنا الوجدانية عن الجوانب الحضارية، والأقتصادية، والإقليمية، والوطنية، والإنسانية فيه، وتورطنا في سوء الفهم، ينشأ عادة عن الرؤية السريعة والمتشنجة لبعض العناصر الدينية التي يوظفها العدو صبغة مظهرية للمجتمع الاسرائيلي الذي يقيمه على أرضنا المغتصبة في فلسطين، في حين أنه يقيم في مواجهتنا مجتمعاً علمانياً معاصراً، لا يقبل من موروثه الديني إلا مايعضد نزعته الصهيونية، ويستقطب الجماهير اليهودية في العالم كله لتنتمي تعصباً إلى دولة إسرائيل!.

والشيوعية، بفلسفاتها الماركسية، وبتجسيداتها التنظيمية دولاً وأحزابا، بدأت (ولا تزال) متناقضة مع الكهنوت المسيحي، ورافضة للارهاب البابوي وللسلطة الدينية المكرسة للتخلف. وهذه الشيوعية انتهى بها الأمر أيضاً إلى معاداة للصهيونية شديدة، لأسباب أيديولوجية، ولأسباب تتعلق بالخبرة السياسية والتاريخية بالصراع العربي الاسرائيلي. وذلك يعني أن التضاد بين هاتيك المكونات الثلاث في الحضارة الغربية، أي الصليبية (المسيحية) والشيوعية والصهيونية، واضح وصريح ولا يحتمل اللبس. بل وإن التجربة الحياتية تثبت أن الاطار العام للثقافة الغربية قد بدأ ينقسم مع دخول القرن العشرين الى إطارين فرعيين متمايزين، أولهما: إطار أوربا الغربية ومعها الولايات المتحدة الأمريكية، وألحقت بهما اليابان مؤخراً، وثانيهما: إطار أوربا الشرقية والاتحاد السوفيتي. ومن هنا فإنه يمكننا أن نخلص إلى أنه، باستثناء الصهيونية التي نرى في العداء لها واجباً وطنياً وقومياً ودينياً وإنسانياً على كل مواطن عربي (مسلم أو مسيحي أو حتى يهودي)، يمكن لأي فرد كان أن يعادي الشيوعية أو الصليبية، ولكن بشرط أن لا يخلط بينهما، وبشرط أن لا يجمع بينهماوهما النقيضان اللذان لا يجتمعان، وأن لا يزعم أنهما موحدا الأهداف والوسائل ضد العروبة والاسلام!.

وهذا الموقف غير المتوازن من ثقافات الآخرين وأفكارهم ليس مقصورا فقط على المجتمعات الأخرى المخالفة لنا، ولكنه قد يمتد أيضاً الى أجزاء من تاريخنا، ونماذج من حضاراتنا، فيسقطها ويتجاهلها. فالفرعونية في مصر، والفينيقية في فلسطين ولبنان، والسومرية في العراق، والسبئية في اليمن، إن لم تكن موضع تحامل من البعض فإنها قد تبدو في كتابات البعض الآخر من العورات التي يحسن سترها ويحسن السكوت عنها. وهذا البتر التعسفي لفترات طويلة كاملة من تاريخنا، إنما يعبر عن مكابرة جاهلة إزاء قانون الاستمرارية الثقافية في المجتمعات الانسانية. ولعله من

قبيل التنبيه فقط أن نذكّر هؤلاء بأن الكثير من أشكال السلوك الاجتماعي المعاصر، وبعضها ديني الصبغة، لا يمكن فهمها أو تطويرها أو حتى معالجتها، دون الرجوع إلى، ودون الالمام بالموروث الثقافي المنتقل عبر التاريخ من المجتمعات القديمة إلى المجتمع الجديد. ومن الأمثلة الصارخة في هذا السبيل تلك الشعائر الجنائزية التي يتبعها المسلمون في مصر، مثل تقبل العزاء لمدة ثلاثة أيام، وإقامة ذكرى الأربعين، والقراءة وتوزيع القرابين على قبور الموتى وعلى أرواحهم .. الخ، وكلها أمور موروثة عن مصر الفرعونية، صبغت بصبغة الاسلام في مصر الاسلامية، ولكنها لا تزال من أنماط السلوك الاجتماعي السائدة في مصر المعاصرة!.

٣ ـ نحو موقف مستنير من أفكار الآخرين

وإذا كانت هذه هي سمات وملامح الموقف غير السليم للبعض منا تجاه أفكار وثقافات الآخرين، فكيف يكون الموقف السليم؟.

ذلك الموقف السليم، لابد وأن يتصف بالاستنارة، وأن يتميز بها.

والاستنارة التي أعنيها، لها دعامتان، الأولى علمية، والثانية عملية.

والدعامة العلمية تتجسد في فهم موضوعي للظاهرة الثقافية.

وكما أوضحت من قبل، فإن ثقافات الشعوب والأمم، إنما هي جماع الانجازات المادية والمعنوية التي تحققها هذه المجتمعات. والمركب الثقافي لأية أمة إنما هو العمود الفقري الذي تبنى عليه وحوله حضارة هذه الأمة. وهذا المركب الثقافي له أبعاد ثلاثة، متمثلة في القيم والأفكار، ثم في المؤسسات القائمة على أساس منها ومن أجلها أيضاً، ثم الانجازات المادية (العلمية والاقتصادية والاجتماعية والصناعية ... الخ) التي يتوفر على إحداثها جهد أي مجتمع. وهذه الأركان الثلاثة للبناء الثقافي إنما تتأثر بالخبرات المكتسبة (معنوية أو مادية) لهذه الأمة أو لذلك الشعب. وهذه الخبرات قد تتكون لدى الناس من تفهمهم لموروثهم الثقافي، الفكري والديني والمادي أيضا، ثم محاولتهم ترشيد أو تطوير أو إعادة توظيف هذا الموروث بما يلائم روح العصر. كما أنها قد تتكون لديهم من التجارب التي خاضتها الأمم والشعوب في صراعها مع العوامل الطبيعية ومع العوامل البشرية الخارجية (كالاستعمار والتعامل مع الأمم والشعوب الأخرى) أو الداخلية (خلافات وتعاملات الفرق والأحزاب والطبقات والفئات الاجتماعية المختلفة). ثم إن هذه الخبرات قد تتراكم نتيجة للمعارف العلمية المكتسبة عن طريق التنمية الذهنية للشعب أو عن طريق الاتصال الثقافي أو التماس الحضاري. **أي أنه يمكن القول بأن الاختلاف بين ثقافة شعب وآخر، أو أمة وأخرى، إنما ينشأ عن طبيعة العناصر المكونة للثقافة من دين أو خبرة أو معرفة علمية أو ظروف حياتية، كما أن النكهة الأخيرة لهذه الثقافة تتوقف على نسب دخول كل هذه العناصر في تكوين المركب الثقافي الشامل للشعب أو للأمة.** ومن هنا، فإنه يمكننا أن نؤكد أن المجتمع أو الشعب إنما يصنع ثقافته بقصد التكيف مع ظروفه الحياتية، ومع شروط حياته الموضوعية. كما يمكننا أن نقطع بأن الفعل الثقافي لأي مجتمع

إنما هو صورة من صور المواجهة التي يمارسها هذا المجتمع لمشكلاته اليومية، كما أنه نمط من أنماط الصيانة لحياته المستقبلة بما يحقق مصلحته القومية، واستمراره القيمي، وتطوره الحضاري. **أي أن أي مجتمع، وأية أمة، إنما يصنع كل منهما ثقافته بقصد نفع نفسه، وليس بقصد الاضرار بالآخرين، بمعنى أن الثقافة السليمة الراشدة إنما هي في الأساس فعل يقصد تحقيق مصلحة حياتية وحضارية للمجتمع، وليست رد فعل عدواني عينه على الخارج، يأخذ منه عقداً، ويقذف إليه عداوة، ويعامله بالمهاترة.** والثقافة الحقيقية، القابلة للاستمرار، والقادرة على الفعل لأجيال طويلة، إنما هي تلك الثقافة التي تستجيب للمتطلبات الحقيقية، غير الزائفة، للمجتمع. أما الثقافة المتعصبة الفجة المتربصة بالآخرين، عن إحساس بالدنو أو توهم كاذب بالعلو، فقد تكون بسبب عصبيتها وانفعاليتها عالية الصوت في عصرها، ولكنها بعد هذا العصر، بل وقبل انقضائه، لابد وأن تخمد وتموت. وعلى سبيل المثال، فإن الموروث الثقافي الديني من حضاراتنا الاسلامية الذي بقى حياً حتى يومنا هذا، إنما هو ذلك التراث الايجابي الذي التزم الجدية في فهم الدين، وتمنهج بالموضوعية في درسه لأمور الشريعة، وصرف جهده لاستنباط الايجابيات الاسلامية، بدلاً من تعقب مثالب الآخرين، مسلمين وغير مسلمين. ومثل هذا يقال بشأن الثقافات المعاصرة، فالأنواع منها التي تهتم بذاتها، تعمقاً وتطوراً وترشيداً وتقويماً، إنما هي الأقدر على الفعل، والأشد في التأثير على المجتمعات المعاصرة. وإنني لأحسب أن هذه الصفات تنطبق بدرجة كبيرة على ثقافات المجتمعات الغربية، بينما نقيضها يتلبس الكثير من اجتهاداتنا الثقافية، التي لم يعد لها من هم غير لعن أفكار وقيم ومعتقدات الآخرين!.

وإذا كانت هذه هي طبيعة الظاهرة الثقافية، فإن أية محاولة منا لتقويم أفكار الآخرين، يجب أن تأخذ في الاعتبار طبيعة العناصر المكونة لهذه الثقافة، كما يجب عليها أن تقيّم الوزن المناسب لانعكاسات هذه المكونات على سلوك وتصرفات الناس المنتسبين لهذه الثقافة. **وإذا كنا، نحن العرب المسلمين، لا نقدر أن نتخلص من تأثير موروثاتنا القومية، ولا من واقعنا التاريخي، ولا من الظلال الناشئة عن إنجازاتنا الحياتية المادية، فإننا يجب أن نسلم بأن الآخرين هم أيضاً ليس بمقدورهم أن يتجنبوا تأثير هذه العوامل على تكويناتهم النفسية والثقافية.** وهذا التسليم من جانبنا، بهذه الحقيقة الموضوعية، ليس يعني قبولنا بكل أفكار الآخرين، كما أنه لا يعني سكوتنا الضعيف على ماقد تتضمنه هذه الأفكار من قصور أو انحراف، ولكنه بالدرجة الأولى يتطلب منا أن يكون موقفنا النقدي من هذه الأفكار موضوعياً. والموضوعية هنا تعنى تعاملنا مع جوهر هذه الأفكار، وفقاً لمناهج العلم، مع الالتزام بآداب الحوار، لفحصها وتقويمها واستكشاف الايجابي من مكوناتها للاستفادة منه، والتعرف على السلبي منها للتجاوز عنه. ومن واقع خبرتنا التاريخية، الاسلامية والعربية، فإننا يمكن أن نتعلم أن هذا النوع من التعامل الايجابي مع أفكار وثقافات الآخرين، يمكن أن يؤدي إلى طفرات ثقافية طيبة، نحن المستفيدون منها بغير شك. ففي العصر العباسي الأول (وفي عصر المأمون على

وجه التحديد) عندما ازدهرت حركة الترجمة، ونشط تعامل المسلمين مع الثقافات القديمة من يونانية وسريانية وهندية وغيرها، وعندما كان الموقف العربي الاسلامي من هذا المد الثقافي الجديد متوازناً ومتبصراً، طفرت حركة التأليف تمتيناً للعقيدة الاسلامية فظهر علم الكلام، ونمت مدارس التفكير الوطنية فظهرت الفلسفة الاسلامية، وأتيحت المعارف العلمية في الحساب والهندسة والكيمياء والطبيعة وغيرها للكثيرين من المسلمين فكان منهم علماء أفذاذ في كل هذه المجالات، قامت على أكتافهم الحضارة الاسلامية لفترة طويلة، ثم لحقت بأعمالهم أوربا العصور الوسطى، فخرجت بفضلهم من ظلمة الجهل إلى نور المعرفة العلمية التي لاتزال متصلة في كافة إنجازات الحضارات المعاصرة. وفي العصر الحديث أيضاً تكررت هذه التجربة، وكان الفضل فيها لطموح محمد علي الحاكم الجريء الذي تولى زمام الحكم في مصر في مطلع القرن التاسع عشر. ورغم تحفظات كثيرة قد يراها البعض على نظام حكم محمد علي، إلا أن أحداً لا ينكر أن حركات الترجمة، وإيفاد البعثات، بكل ما صاحبها من احتكاكات حضارية بالعالم المتقدم وقتئذ، كانت المنافذ إلى القبسات المستنيرة التي وردت إلى المجتمع المصري، وكان في مقدمتها أعمال الطهطاوي (الشيخ رفاعة رافع) وعلي مبارك وغيرهما من قادة الرأي والفكر في مصر المعاصرة. والذي كان يميز الاجتهادات الثقافية في هذه المرحلة، وفيما لحق بها من فترات، أنها كانت في أغلبها صاحبة نظرة إيجابية إلى ثقافات الآخرين، كما أنها كانت أيضا صاحبة نظرة قويمة لثقافتنا القومية، مما مكن أعلام الفكر في هذه المراحل من التقدم بمحاور جديدة سليمة تطورت على أساسها هذه الثقافة القومية. ومثل هذه المواقف الثقافية الايجابية هي التي وضعت بين أيدينا كتابات وإنجازات عظيمة لرواد عظام مثل عبدالرحمن الكواكبي، وجمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده.

والادراك العملي لمقتضيات التعامل مع أفكار وثقافات الآخرين لا يكتمل مالم نقبل بظاهرة التأثير المتبادل بين الأفكار والثقافات. وهذه الاحتكاكات الثقافية (أو الحضارية) عملية مستمرة منذ بدء التاريخ الانساني، ولكنها في عصرنا الحاضر أكثر قوة وأشد وضوحاً بسبب ثورة الاتصالات التي حولت العالم كله إلى مايشبه قرية كبيرة بمقاييس العصور القديمة. **وهذا الواقع الاتصالي المعاصر يرتب نتيجة حتمية، وهي تبادل التأثير الثقافي بين المجتمعات المعاصرة، سواء رضي الناس في تلك المجتمعات بهذا التأثير أو رغبوا عنه.** وإذا كان الاحتكاك الثقافي، بحكم طبيعة العصر، حتمياً، فإن قدرة أي ثقافة على الصمود إنما تتوقف على بصرها في التعامل مع الثقافات الأخرى، وهذا بدوره يستلزم أن تكون هذه الثقافة فائقة الحيوية. وهذه الحيوية ترتبط بتوفر شرطين أساسيين، أولهما أن تكون هذه الثقافة منتجة فكرياً ومادياً، وثانيهما أن تكون قادرة على استنباط الايجابي في الثقافات الأخرى، فإن رأته مناسباً للمجتمع الذي تعمل فيه، فإنها قد تتبناه وتعيد توظيفه، لتدعيم مواقفها الفكرية، وتقوية فعالياتها الاجتماعية، وتطوير تأثيراتها الحضارية. وهكذا، فإنه كلما كانت إحدى الثقافات أشد حيوية، كلما كان تعامل أصحابها مع ثقافات الآخرين أكثر

دلالة على الشقة في النفس، وأعظم تعبيرا عن النضج الحضاري. وفي إطار هذا النضج المتحضر، وتلك الفعالية الواثقة، فإن أفكار الخائفين حول الغزو الفكري، والاستيراد الثقافي، لا تقوم لها قائمة. فأي تبادل ثقافي في عصرنا الراهن إنما هو من الأمور الطبيعية، كما أن تعرض أي مجتمع معاصر لتيارات ثقافية غريبة أصبح في حكم الظواهر الكونية المتوفرة شروط حدوثها باستمرار.

والفيصل بين التفاعل الثقافي وبين الغزو الثقافي إنما هو في وجود إرادة الاختيار الثقافي من عدم وجودها. فإذا توفرت إرادة الاختيار الثقافي هذه لدى مثقفي أي مجتمع فإنهم يصبحون قادرين على التعامل، بل والتفاعل، مع كل الثقافات. وفي مجتمعاتنا العربية والإسلامية المعاصرة، فإن إرادة الاختيار الثقافي متوفرة والحمد لله، وذلك هو النتيجة الطبيعية لاستقلال الارادة الوطنية (السياسية والاقتصادية)، وقيام الولاية العامة على شئون هذه المجتمعات لأبنائها العرب والمسلمين. إن السيادة الوطنية اذ تتكرس لأبناء شعب بعينه، يحكمون أنفسهم بأنفسهم، يمكن أن تخلق موقفاً متوازناً من الثقافات الأخرى النشطة التي قد ترد من المجتمعات الغريبة. ففي إطار هذه السيادة يصبح الأخذ والرفض من هذه الثقافات الوافدة حق المجتمع الوطني المطلق، كما تصبح ارادة البت في شئون الثقافة من خصوصيات هذا المجتمع التي لا يمكن منازعته فيها. وإذا كانت هذه هي الحال، في أغلب المجتمعات المعاصرة، ومن بينها مجتمعاتنا العربية والاسلامية، فانه يبدو على قدر كبير من الغرابة، كل ذلك الصراخ والعويل والتباكي الذي يطلقه البعض بخصوص الغزو الفكري والتبعية الفكرية، وكلها أفكار لعلها كانت تبدو صحيحة تماماً في الأوقات التي كان الاستعمار الغربي فيها صاحب الولاية المطلقة على شئون المستعمرات، مما كان يمكنه من تمرير كل تصوراته الفكرية والثقافية الى هذه المستعمرات بل وفرضها على شعوبها، دونما اعتبار لصلاحية أو عدم صلاحية هذه التصورات للمجتمعات التيك انت تفرض تعسفاً عليها. صحيح أن أغلب شعوب المستعمرات لا تزال تعاني من آثار ذلك القهر الثقافي الذي تعرضت له في الحقب الاستعمارية، وصحيح أيضاً أن بعض أبناء هذه المستعمرات قد تم استقطابهم في بؤر التبعية الثقافية للاستعمارين القديم والجديد، وصحيح أيضا أن الامكانات الاعلامية والثقافية للدول الاستعمارية (والامبريالية) كبيرة للغاية بما يؤثر سلبيا على أغلب الدول النامية و يؤخر من استقلالها الثقافي، ولكن هذا جميعه لا يبرر ذلك الموقف السلبي الذي يتبناه البعض اذ يدعو الى مخاصمة كل الثقافات المعاصرة، ويحرض على الاستهانة بها، و يضلل بني وطنه فيصرفهم عن التعرف العلمي والموضوعي على هذه الثقافات الحية. ذلك لأن في مثل هذا النهج خروج من العصر لعله والموت الحضاري سواء، بينما المطلوب والأصلح هو أن نعيش عصرنا، وأن نكون فاعلين فيه، وأن تكون متفهمين له، وكلها أمور لا تتحقق بغير التعامل مع الآخرين في كافة مجالات النشاط الانساني، ثقافية كانت أو اقتصادية أو اجتماعية.

وحتى يدرك المكابرون الأخذ الارادي الثقافي عن الآخرين، فانني أحيلهم الى الكتابات التي صدرت في بدايات القرن

التاسع عشر تتحدث عن الحرية في الاسلام وتكتشف آفاقاً جديدة لهذه الحرية فيه، كما أحيلهم إلى الكتابات التي ظهرت مع نهايات نفس القرن وبدايات القرن العشرين تتحدث عن العدالة الاجتماعية في الاسلام وعن حقوق العاملين والكادحين فيه، ثم أطلب منهم أن يربطوا بين هذه التوجهات في الكتابة الاسلامية وبين سيادة الأفكار الليبرالية (المستوردة) في الفترة الأولى، وبينها وبين سيطرة الأفكار الاشتراكية (المستوردة أيضاً) في الفترة الثانية. وإنني لأحسبهم سوف يدركون ــ ولو لم يعترفوا بذلك صراحة ــ أن هذه التوجهات المعاصرة، والتي جعلت للاسلام قبولاً عصريا لدى الأجيال المعاصرة من الشباب المسلم، إنما جاءت ثمرة الاحتكاك المتبصر، الذي مارسه مفكرون شجعان، من أبناء العروبة والاسلام. وحتى لا تختلط الأمور على أصحاب النوايا الحسنة، وأيضاً حتى لا يتصيد في الماء العكر البعض من أصحاب النوايا السيئة، فانني أوضح أن مواءمة الاسلام للأفكار السائدة في المرحلتين كلتيهما لا تعني أنه كان رأسماليا (ليبراليا) في النوعية الأولى من الكتابات، بينما هو يصبح اشتراكيا في النوعية الأخرى، ولكن المعنى يستقيم اذا سلمنا بأن مشكلات المجتمعات الانسانية تتنوع أشكالها ومظاهرها بين مرحلة تاريخية ومرحلة أخرى، **وحيث أنه في كل مرحلة تكون إحدى المشكلات الانسانية أكثر حدة (مثلما كانت مشكلة الحرية في مرحلة الليبرالية، ومشكلة العدل الاجتماعي في مرحلة الاشتراكية)، وحيث أن جوهر الدين أن يكون مع العدل ومع كرامة الانسان، لذلك فان أصحاب الرؤى والمنطلقات الدينية المستنيرة إذ يعيدون فهم جوهر الدين في إطار المواصفات الحياتية المستجدة، إنما يجدون في المعطيات الدينية الكلية الأصيلة سنداً حقيقياً لكل جهودهم الخالصة لوجه الله والتي تكرس في سبيل إعلاء الكرامة الانسانية وفي سبيل إقامة العدل** الذي يراه البشر المؤمنون محققاً لارادة الله جل وعلا في إحقاق الحق في الدنيا والآخرة.

وحتى لا تختلط منا الخطى فنتخبط ونحن نتعامل ثقافيا مع الآخرين، فانني أتصور أن عملية تبادل الأخذ والعطاء بيننا وبينهم يمكن أن تحكمها مجموعة الضوابط التالية. **أما الضابط الأول** فهو أن تكون الأولوية في الأخذ عن الآخرين لمناهج البحث في مجالات المعرفة المختلفة وليس للنتائج التي توصل اليها هؤلاء، ذلك لأن هذه النتائج هي بغير شك بنت الظروف الزمانية والمكانية التي طبقت فيها تلك المناهج، وهي لا بد مختلفة بشكل أو بآخر عن ظروف الزمان والمكان التي نعمل نحن من خلالها. **ثم إن** ما نأخذه من أفكار الآخرين يجب أن يتطابق مع مقتضيات العقل من جهة، وأن يتفق مع مقتضيات العلم المعاصر من جهة ثانية. **أما ثالث الضوابط** وأهمها فيتمثل في ضرورة انتقاء ما هو (عام وإنساني) في تجارب الآخرين الثقافية، ورفض كل ما هو ذاتي يخصهم هم دون غيرهم، لكونه مرتبطاً ارتباطاً نفسانيا بتجاربهم الذاتية. ومن قبيل الارتباطات الذاتية ذلك الموقف المعادي للدين الذي يبدو في أغلب الانتاج الثقافي الغربي، والذي نشأ أساساً عن ذلك الصراع الرهيب الذي دار بين الكنيسة الغربية وبين كافة أشكال التحديث التي عرفتها

هاتيك المجتمعات، سواء في مجالات العلم أو الفلسفة أو الاقتصاد أو الاجتماع.

تبقى ملاحظة أخيرة بشأن تعاملنا مع أفكار الآخرين حين ينشب صراع عدائي بيننا وبينهم. ومثل هذا الصراع العدائي قد ينشأ عن دوافع قومية، أو عن أسباب اقتصادية، او حتى عن تناقضات أيديولوجية. ومن المؤكد أنه في إطار هذا الصراع فان التوظيف العدائي للأفكار والثقافات لاقتحام مواقع الخصم، وهدم متاريس الصمود النفسي والمادي لديه، تصبح كلها من الأساليب المطروحة للاستخدام. بل انه من الممكن القول، أنه حتى دون قيام أنماط عدائية من الصراع، فانه قد تحدث نتيجة احتكاك الأفكار والحضارات أشكال من الصدام الثقافي يحاول فيها كل من الأطراف المتلاحية أن يثبت وجوده في مواجهة الطرف الآخر، وأن يفرض إرادته الثقافية عليه. وبالطبع فانه في مثل هذه الظروف الصدامية، سواء كانت صريحة العداوة أو مغلفة، فان الاستنارة في التعامل مع الخصوم، بشقيها العلمي المتمثل في الفهم الموضوعي للظاهرة الثقافية والعملي المتمثل في إدراك مقتضيات التعامل الفكري مع الآخرين، لابد من دعمها بالحرص على التمايز الثقافي (القومي أو الوطني أو الديني)، وتقويتها باليقظة تجاه فكر العدو وثقافته، وتسليحها بالقدرة العملية على ردع الفكر المنحرف (والموجه إعلاميا عادة) ودحض دعواه الكاذبة، وتنشيطها معرفيا وعلميا وحضاريا حتى تصبح قادرة على الانتقال من مواقع الدفاع إلى مواقع الهجوم الفكري إذا استوجبت ظروف الصراع أن تحدث هذه النقلة. وإن من أنماط الصراع التي يخوضها عالمنا العربي الاسلامي، وتستوجب أن يتصف تعاملنا مع الآخرين بصفات اليقظة والصلابة والتشدد واتخاذ مواقع الهجوم، ذلك الصراع المقدس ضد الصهيونية العالمية وضد دولة اسرائيل وضد القوى الامبريالية المساندة لهما، خاصة بعد أن استطاعت هذه القوى المعادية أن تجد لها بعض المنافذ الشرعية (!!) الى مواقع متسعة (أرضا وعقولا) من عالمنا العربي المسلم بعد توقيع معاهدة الصلح المصرية ـ الاسرائيلية ـ الامريكية في مارس ١٩٧٩م.

٤ ـ القرآن وأفكار الآخرين

فيما سبق، قدمنا الضوابط العلمية والعملية التي نتصور أن يقوم تعاملنا مع أفكار وثقافات الآخرين على أساس منها. والسؤال المطروح الآن، ما دمنا نتحرك في إطار الدائرة الدينية، هو: هل ثمة ضوابط شرعية، تؤيد وتؤكد ما ذهبنا اليه، وتعضد بالنقل ما تصورناه واجبا بالفعل؟

نعم.. إن الدعم الشرعي لكل ما ذهبنا اليه موجود، وفي صلب القرآن الكريم، الذي تركه فينا الرسول العظيم محمد بن عبدالله صلى الله عليه وسلم وقال: «إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبدا». ولكن قبل عرض دليلنا القرآني، يحسن أن نقف وقفة متأنية مع المستنبطات المتسرعة والخاطئة من القرآن لبعض المسلمين، فيما يتعلق بالتعامل الحياتي والفكري مع المخالفين لنا دينا.

هذا البعض منا، يتصور القرآن ويصوره للآخرين حشدا عدائيا من النصوص، يجمع قلوب المسلمين وعقولهم على الصدود العدواني تجاه المخالفين لهم في الدين، ويرى في كل تعامل بين أي من المسلمين وبين هؤلاء موادة

لمن حاد الله ورسوله، وموالاة لأعداء الاسلام، واتخاذ بطانة من المفسدين لا تريد للمسلمين وللاسلام غير العنت وشدة الضر. وفي إطار فهم إرهابي لكثير من النصوص القرآنية فان هذا البعض منا قد وصل بامكانية الأخذ عن غير المسلمين أو العطاء لهم (ماديا كان أو معنويا) إلى حواف الخروج من الملة الحنفية السمحاء، وهو ما يوقع المسلم المعاصر في حرج شديد، خاصة وأن التعامل مع غير المسلمين (كتابيين كانوا أو كفاراً) أصبح من الضرورات الحتمية، داخل المجتمع الواحد، وكذلك بين المجتمعات المختلفة.

ونبدأ أولا بتسجيل بعض النصوص القرآنية التي يسيء هؤلاء توظيفها، ومنها:

«يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالاً ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفي صدورهم أكبر قد بينّا لكم الآيات إن كنتم تعقلون». (آل عمران ــ ١١٨).

«ألم تر إلى الذين تولوا قوما غضب الله عليهم ما هم منكم ولا منهم، ويحلفون على الكذب وهم يعلمون». (المجادلة ــ ١٤)

«لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو اخوانهم أو عشيرتهم ...». (المجادلة ــ ٢٢).

يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم فانه منهم إن الله لا يهدي القوم الظالمين ....». (المائدة ــ ٥١).

«يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء تلقون اليهم بالمودة وقد كفروا بما جاءكم من الحق يخرجون الرسول وإياكم أن تؤمنوا بالله ربكم...». (الممتحنة ــ ١).

وابتداء نؤكد أن التعامل مع غير المسلمين، وفقا للمقتضيات الحياتية أو الانسانية، هو شيء غير الموالاة للعدو ضد بني الوطن أو ضد شركاء الدين، كما أن الموقف الموضوعي غير العدواني غير المتجامل تجاه ثقافات الآخرين وأفكارهم، إنما هو شيء مختلف تماما عن التواطؤ مع هؤلاء ضد الذات أو ضد الاهل أو ضد المعتقد الشخصي. هذا إضافة إلى أن الموالاة، في أغلب المواطن القرآنية التي عرضت لمصطلحها إنما هي النصرة. والنصرة إنما تكون في ظروف شقاق حاد، أو حرب صريحة. ونحن لا نظن قراءة أفكار الآخرين أو تفحصها، حتى لو كانت لا ترضينا، فيها شيء من طبيعة الحرب أو لدد الشقاق، كما لا نظن أن القبول ببعض هذه الافكار إن كانت سليمة أو حكيمة، **والحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أولى بها**، فيه انتصار لغير المسلمين على المسلمين! أما عن تقويم الفهم الخاطىء لهذا البعض منا للآيات القرآنية السالفة الذكر، وغيرها من الآيات التي تصرح أو تشير إلى المنع من موادة المؤمنين لغير المؤمنين، فانني أخلي الساحة للعالم المجتهد الامام محمد عبده الذي يقول في هذا الشأن:

«... على أنه لا شبهة لهؤلاء الجهلة في مثل هذه الآيات تسوغ لهم تفسيق إخوانهم أو تكفيرهم بعدما جاء في الآية المحكمة من قوله تعالى: **(لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله**

يحب المقسطين. إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون ــ الممتحنة/٩)، وبعض ما جاء من القصص الذي قصه الله علينا لتكون لنا فيه أسوة إذ قال: **(وإن جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا ــ لقمان/١٥)**، وبعد ما أباح الله لنا في آخر ما أنزل على نبيه صلى الله عليه وسلم نكاح الكتابيات، ولا يكون نكاح في قوم حتى تكون فيهم قرابة المصاهرة، ولا تكون تلك القرابة حتى تكون المودة.

وحقيقة ما جاء في الآيات الدالة على النهي عن موالاة غير المؤمنين أو موادة الفاسقين والمحادين الله تعالى، أنه نهى عن الموالاة في الدين، ونصرة غير المؤمن على المؤمن فيما هو من دينه، وإمداد الفاسق بالمعونة على فسقه، وعن اتخاذ بطانة من غير المؤمنين يكون من صفتها أنها تبذل وسعها في خذلانهم وإيصال الضرر اليهم، فيكون إدلاء المؤمنين اليها بأسرارهم، واتخاذها عضدا لهم في أعمالهم، إعانة لها على الايقاع بهم، أما اذا أمن الضرر، وغلب الظن بالمنفعة، ولم يكن في الموادة معونة على تعدي حدود الله ومخالفة شرعه فلا خطر في الاستعانة بمن لم يكن من المسلمين، أو لم يكن من الموفقين الصالحين ممن يسمونهم أهل الأهواء، فإن طالب الخير يباح له، بل ينبغي له أن يتوسل إليه بأية وسيلة توصل اليه، ما لم يخالطها حذر للدين وللدنيا» (٢٦).

ونفس هذا النهج المستنير في التعامل مع الآخرين المخالفين في الدين، يراه عالم جليل آخر، وهو الامام الأكبر الشيخ محمود شلتوت الذي يرى أن السلم هو العلاقة الأصلية بين الناس في الاسلام ويقول: «وبذلك كان السلم هو الحالة الأصلية التي تهيء للتعاون والتعارف وإشاعة الخير بين الناس عامة، وهو بهذا الأصل لا يطلب من غير المسلمين إلا أن يكفوا شرهم عن دعوته وأهله، وألا يثيروا عليه الفتن والمشاكل، ويأبى الإباء كله أن يتخذ الإكراه طريقا للدعوة إليه ونشر تعاليمه، **(أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ــ يونس/٩٩)**.. واذا احتفظ غير المسلمين بحالة السلم فهم والمسلمون في نظر الاسلام إخوان في الانسانية، يتعاونون على خيرها العام، ولكل دينه يدعو إليه بالحكمة والموعظة الحسنة، دون إضرار بأحد ولا انتقاص لحق أحد.. والاسلام لا يخرج عن هذا الوضع الطبيعي الا اذا امتدت اليه يد العدوان ووضعت أمامه المراقيل وأخذت في فتنة الناس عنه بالايذاء والتنكيل، وهنا فقط يؤذن لأهله أن يردوا العدوان بالعدوان إقراراً للسلم وإقامة للقسط، وهو بذلك يحرم عليهم حرب الاعتداء والعسف واستنزاف الموارد والتضييق على عباد الله، وفي ذلك يقول: **(أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير. الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ــ الحج/٣٩، ٤٠)**. ويقول: **(وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين)** (٢٧).

---

(٢٦) الأعمال الكاملة للامام محمد عبده، تحقيق وتقديم محمد عمارة (دكتور)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت (١٩٧٢)، الجزء الأول، ص ٧١١، ٧١٢. والمنقول هنا جاء في إطار فتوى أبداها الامام حول استعانة المسلمين بالكفار وأهل البدع والأهواء.

(٢٧) محمود شلتوت، الاسلام عقيدة وشريعة، دار القلم بالقاهرة، الطبعة الثانية، ص ٤٧٣، ٤٧٤.

وفي موضع آخر من كتابه «الاسلام عقيدة وشريعة» يقول فضيلته بخصوص موقف الاسلام بالنسبة لغير المسلمين: «والاسلام لا يرى أن مجرد المخالفة في الدين تبيح العداوة والبغضاء، وتمنع المسالمة والتعاون على شئون الحياة العامة فضلاً عن أن تبيح القتال لأجل تلك المخالفة، والقرآن يقول: **(قل يا أيها الكافرون لا أعبد ما تعبدون، ولا أنتم عابدون ما أعبد، ولا أنا عابد ما عبدتم، ولا أنتم عابدون ما أعبد، لكم دينكم ولي دين** ـ سورة الكافرون). ويقول: **(فلذلك فادع، واستقم كما أمرت. ولا تتبع أهواءهم، وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب، وأمرت لأعدل بينكم، الله ربنا وربكم، لنا أعمالنا ولكم أعمالكم، لا حجة بيننا وبينكم، الله يجمع بيننا، واليه المصير** ـ الشورى/١٥). ويقول **(لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم، إن الله يحب المقسطين. إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين، وأخرجوكم من دياركم، وظاهروا على اخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون** ـ الممتحنة/٨، ٩)».

ويستطرد فضيلة الامام الأكبر الشيخ محمود شلتوت ويضيف: «وقد وصى الله الانسان بوالديه حسناً، وأن يعاشرهما بالمعروف، ولو كانا مشركين، وجاهداه على أن يشرك بالله مثلهما **(وإن جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا** ـ لقمان/١٤)».

وحتى لا يتصور البعض أن المعاملة بالمعروف تترتب للوالدين بحكم الوضع الخاص لهما تجاه الأبناء، فقد ضرب فضيلته مثلاً آخر بشأن المعاملة (بل والمعاونة) بالحسنى بين الرسول صلى الله عليه وسلم وبين عمه أبي طالب فقال: «ولقد استمر أبو طالب عم النبي صلى الله عليه وسلم على شركه إلى أن مات ومع ذلك كان طول حياته سفير صلح بينه وبين خصومه، وكان قوة تحميه من أذاهم» (٢٨).

وتحت عنوان «نصوص فهمت على غير وجهها» يعلق الدكتور يوسف القرضاوي في كتابه «غير المسلمين في المجتمع الاسلامي» على الفهم السطحي المتعجل الذي يوحي بتعصب الاسلام ضد المخالفين له من اليهود والنصارى وغيرهم، والذي يمارسه البعض حين يتعاملون مع الآيات القرآنية التي تنهي عن موادة غير المسلمين، ويقول: «إن الموادة التي نهت عنها الآيات ليست هي موادة أي مخالف في الدين، ولو كان سلماً لمسلمين وذمة لهم. إنما هي موادة من آذى المسلمين وحاد الله ورسوله». ثم يعلق على قوله تعالى في مستهل سورة الممتحنة «تلقون إليهم بالمودة وقد كفروا بما جاءكم من الحق ويخرجون الرسول وإياكم أن تؤمنوا بالله ربكم»، فينبه إلى أن الآية تعلل تحريم الموالاة أو الالقاء بالمودة إلى المشركين بأمرين مجتمعين: كفرهم بالاسلام وإخراجهم للرسول والمؤمنين من ديارهم بغير حق (٢٩).

---

(٢٨) محمود شلتوت، الاسلام عقيدة وشريعة، مرجع سابق، ص ٥٩، ٦٠.

(٢٩) يوسف القرضاوي (دكتور)، غير المسلمين في المجتمع الاسلامي، مكتبة وهبة بالقاهرة (١٩٧٧)، ص ٦٧ ـ ٧٠.

وإذا كانت المستخلصات السابقة من كتابات علماء أجلاء تتحدث عن الموقف العام للمسلم تجاه غير المسلمين، وهو بالطبع يتضمن موقفه من أفكارهم وثقافاتهم، فإن نظرة خاصة ومحددة تستكشف حدود وأساليب الخلاف الفكري بين المسلمين وبين المخالفين لهم في المعتقد يجب أن تكون الآن موضع اهتمامنا.

في القرآن الكريم آيات كثيرة تتحدث عن المحاجة الفكرية وعن الجدال بين المسلمين وبين غير المسلمين، وهذه المحاجة وهذا الجدال قد يكونان لينين في بعض الأحيان، بينما هما متشددان في أحيان أخر. واللين والتشدد هنا ليسا يعنيان الانتقال من المسلك الدمث في الحوار إلى المسلك الفظ، ذلك لأن الدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة هي القاعدة المأمور بها في الإسلام، كما أن نفي الفظاظة عن الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ من الحالات التي أثبتها القرآن له، ولكنهما يعنيان أن الموقف الفكري في تصويره القرآني يكون تجاه بعض الأمور الخلافية متسامحاً متساهلاً، بينما هو مع أمور أخرى وحالات يحرص على صعوبة، إن لم يكن استحالة، حدوث اللقاء بين الفكرة الإسلامية وبين الفكرة المخالفة.

ومن سنن الله في خلقه أن جعل الناس أمماً مختلفة وشعوبا: «**يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا... الحجرات ــ ١٣**». ومن حكمته جل وعلا، ومن فضله أيضاً، أن جعل من اختلاف هؤلاء، بما يؤدي إليه من تصارع وتدافع، سبيلاً إلى عمارة الكون وصلاح الأرض: «**... ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين. البقرة ــ ٢٥١**».

بل إن هذا التدافع والتنافس قد يكون السبب وراء استمرار التدين كظاهرة والتعبد كسلوك: «**... ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً، ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز. الحج ــ ٤٠**». وفي إطار اختلاف الناس إلى أمم وشعوب وقبائل فإن من سنن الله التي لا تتخلف أيضاً أن تتعدد الشرائع والمناهج (الدينية والدنيوية) للفئات المختلفة منهم: «**... لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة، ولكن ليبلوكم فيما آتاكم... المائدة ــ ٤٨**». بل إن آيات من القرآن تذهب إلى أن اختلاف الناس في الرأي والمعتقد حتمي، بل وإن من أسباب خلقهم أن يمارسوا ذلك الاختلاف فيما بينهم: «**ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولايزالون مختلفين. إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم.. هود ــ ١١٨ ــ ١١٩**». ويرى الحسن البصري، ومقاتل بن سليمان، وعطاء بن دينار، كما ورد في الجامع لأحكام القرآن، أن الإشارة في قوله تعالى «**ولذلك خلقهم**» إنما هي للاختلاف، أي وللاختلاف خلقهم (٣٠).

ولأن اختلاف الناس سنة إلهية لا تتخلف، وتدافعهم أو تصارعهم قانون رباني لا يتعطل، فإن أشكالاً من الحوار لابد وأنه تقوم بينهم. وهذا الحوار قد يمليه مجرد التجاور الزماني أو المكاني بين الأفكار، كما تمليه

(٣٠) الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبي، طبعة دار الكتب، الجزء التاسع، ص ١١٥. وانظر أيضاً محمد عمارة (دكتور)، الإسلام والوحدة الوطنية، كتاب الهلال، فبراير ١٩٧٩، ص ٥٥ ــ ٦٢.

أيضاً دعوة كل فريق الفريق الآخر أو الفرق الأخرى إلى فكرته ومعتقده. وقد رسم الحق تبارك وتعالى في القرآن للمسلمين من عباده حدود وقواعد وضوابط هذا الحوار الذي لابد وأن يجري بينهم وبين المخالفين لهم في الرأي والمعتقد. وهذه الحدود والقواعد والضوابط قد يوجه إليها المسلمون مباشرة، أو قد تلفت إليها أنظارهم من حصيلة الخبرات والممارسات التي مرت بها أمم سابقة، أو عاشها أنبياء سابقون عرض القرآن الكريم قصصهم. وقد تناول القرآن الكريم هذا الحوار، أو هذا الاحتكاك الفكري، أو هذا التبادل الثقافي، في إطار مصطلحات ثلاث قرآنية، وهي: الجدال، والحجاج، والمراء. ونحن سوف نقف مع المصطلحين الأولين لأن كل منهما يمكن أن يعبر عن نوع من الحوار مفيد. أما المصطلح الثالث «المراء» فإنه يعبر عن نمط من الجدل أو المحاجة لا فائدة منه. فالمراء لغة يعني الجدال، إلا أنه يكون مصحوباً بالطعن في القول أو الفكرة موضوع الجدل تزييفاً للقول وتصغيرا للقائل، ولا يكون المراء إلا اعتراضاً(٣١)، أي مكابرة ومغالطة. وامترى في الأمر أي شك فيه، ولذلك فإن المراء يصاحبه سوء الظن، والشك المسبق والمطبق في الآخرين وفي أفكار الآخرين. ونظراً لأن القرآن الكريم لم يخرج في كافة استخداماته لمصطلح «المراء» ومشتقاته (في عشرين موضعاً قرآنيا تتضمنها تسع عشرة آية) عن هذه المعاني غير الطيبة وغير النافعة، فإننا نكتفي بأن نشير فقط إلى أن القرآن قد نهى المسلمين عن ممارسة هذا النوع من الجدل العبثي الذي لا فائدة منه، بل ونصحهم أن ينصرفوا عن الممارين والممترين من أصحاب الأفكار أو المعتقدات المخالفة، وأثبت لهم أن هؤلاء الذين يمارون في الحق إنما هم في ضلال بعيد.

أما الجدال فإنه قد يكون مقصودا به الوقوف على الحق فيكون محموداً، وإلا فهو مذموم. ولذلك فإن تقويم القرآن لذلك الجدل، سواء كان من جانب المسلمين أو من جانب مخالفيهم، يرتبط بالمقصد منه. والذين جادلهم المسلمون متنوعون، منهم أهل الكتاب، ثم الكفار، ثم المنافقين.

والجدال بالحسنى مأمور به في القرآن الذي يوجه الخطاب إلى الرسول –صلى الله عليه وسلم– أن يجادل عامة الناس بالتي هي أحسن: «**أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين. النحل – ١٢٥**». وفي إطار هذه التوصية العامة السمحاء التي تنتهي بالقول الجميل الذي يخفف من غلواء الذين قد تستدرجهم حدة الجدل إلى ما لا يحمد من تطاول وافتئات على الآخرين «**إن ربك أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين**»، فإن لأهل الكتاب من يهود ونصارى وضع خاص، بسبب وحدة الدين بينهم وبين المسلمين، رغم اختلاف الشرائع والمناسك لكل منهم. وفي هذا الصدد يوجه القرآن الخطاب إلى عامة المسلمين فيقول: «**ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له**

---

(٣١) احمد بن محمد بن علي المقرى الفيومي، كتاب المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المطبعة الأميرية ببولاق، الطبعة الثامنة (١٩٣٩)، ص ٧٨٢.

مسلمون. العنكبوت ــ ٤٦ ». والملاحظ في هذا الصدد أن السماحة والاستنارة اللتين يطلب من المسلمين أن يتصرفوا مع الآخرين من أهل الكتاب على أساسهما ليستا من النوع السلبي، ولكنهما إيجابيتان بدليل ذلك الموقف القوي اليقظ المطلوب منهما تجاه الذين يظلمون من أهل الكتاب، وهم هؤلاء الذين تجاوزوا حدود الحوار أو الجدل النافع إلى التحامل والافتئات والعداوة. وهي قاعدة في التعامل حاسمة تسري مع جميع المخالفين في الرأي والاعتقاد، سواء كانوا من أهل الكتاب أو لم يكونوا.

وينتقل القرآن بالخلاف وبالجدال نقلة أخرى راقية، فيها حسن التصرف مع الآخرين، ما داموا لم ينتقلوا بخلاف الرأي إلى عداوة الفعل. بل ويسلب القرآن في هذه النقلة العظيمة أي فريق أن يولي نفسه مسئولية عقاب الآخرين على المخالفة الفكرية فيقول في سورة الحج: « **ولكل أمة جعلنا منسكاً هم ناسكوه فلا ينازعنك في الأمر وادع إلى ربك إنك لعلى هدى مستقيم. وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون. الله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون. الحج ــ ٦٧، ٧٨، ٦٩ »**.

ومثلما ينهي القرآن المسلمين أن يجادلوا إلا بالتي هي أحسن، فإنه يدين مسلك أولئك الآخرين، إن هم تحولوا بالجدال من الحق إلى الباطل، وأقاموه على غير علم، وصرفوه إلى عقم التعامل مع آيات الله. وحتى رغم هذه التجاوزات التي يمكن أن يقع فيها هؤلاء، فإن الله سبحانه وتعالى لم يكلف قوة بشرية ما، ولا طابوراً إنسانياً معيناً، أن يتولى مهام تأديبهم أو تقويمهم أو معاقبتهم على ما اقترفوه، ولكنه أوكل إلى ذاته العلية ما سوف يحيط بهم من خزي في الدنيا ومن عذاب السعير في الآخرة.

ونقف الآن مع بعض الآيات التي تنحو هذا المنحى، وهي كثيرة، علّنا نفقه حكمة القرآن التي إن أخذنا بها يسلم تعاملنا مع الآخرين من شوائب التعصب والافتعال والمغالاة وتوهم صلاحيات لنا ما أنزل الله بها من سلطان.

يسجل القرآن حماقات الذين يجادلون بالباطل فيقول في موضع: « **وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين ويجادل الذين كفروا بالباطل ليدحضوا به الحق... الكهف ــ ٥٦ »**. ثم يضيف في موضع آخر: « **... وهمت كل أمة برسولهم ليأخذوه وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق فأخذتهم فكيف كان عقاب. غافر ــ ٥ »**. وتأتي بعد ذلك النتيجة القرآنية التي تكل أمر هؤلاء إلى الحق العدل المطلق سبحانه وتعالى، في آيتين لاحقتين، تقول أولاهما: « **وربك الغفور ذو الرحمة لو يؤاخذهم بما كسبوا لعجل لهم العذاب بل لهم موعد لن يجدوا من دونه موئلا. الكهف ــ ٥٨ »**، بينما تقول الثانية: « **وكذلك حقت كلمة ربك على الذين كفروا إنهم أصحاب النار. غافر ــ ٦ »**.

والذين يجادلون في الله بغير علم، إنما يضلهم الشيطان وهم في عماية وعلى غير هدى: « **ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ويتبع كل شيطان مريد. الحج ــ ٣ »**. وكذلك: « **ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير. الحج ــ ٨ »**. ومآل هؤلاء تحدده الآيتان

المتممتان للمذكورتين آنفا هو: «**كتب عليه** ـ أي الشيطان المريد المذكور في آية الحج ٣ ـ **أنه من تولاه فإنه يضله ويهديه إلى عذاب السعير. الحج ـ ٤**»، ثم: «**ثاني عطفه** ـ أي متكبرا لاوى عنقه ذلك المجادل في الله بغير علم ـ **ليضل عن سبيل الله، له في الدنيا خزي ونذيقه يوم القيامة عذاب الحريق. الحج ـ ٩**».

والذين يجادلون في آيات الله، ليسوا بأفضل ممن ذكرنا، فإنه: «**ما يجادل في آيات الله إلا الذين كفروا فلا يغررك تقلبهم في البلاد. غافر ـ ٤**». أما مسلكهم وصفتهم فهما مسلك وصفة الذين يجادلون بالباطل ليدحضوا به الحق، والذين أدينوا في الآيتين الخامسة والسادسة من نفس السورة والمذكورتين في فقرة سابقة، والذين حقت عليهم كلمة ربك فكانوا من أصحاب النار.

والملاحظ في كل الاستشهادات السابقة أن أيا منها لم يجعل القتال أو القتل أو الاعتداء على الآخرين مترتباً على خلاف في الرأي أو في المعتقد معهم، كما أن أياً منها لم يفوض ناساً من الناس لعقاب الآخرين على خلل في أفكارهم، أو اعوجاج في ثقافتهم، أو انحراف في اعتقاداتهم، رغم أن دعوتهم إلى الصواب وإلى الحق واجبة. وهي النتيجة التي تؤكد صحة ما يذهب إليه الذين أحسنوا الفهم من الفقهاء ـ قدامى ومحدثين ـ فقالوا إن حرب المخالفين في الرأي لا تنشأ في الإسلام عن مجرد المخالفة في الرأي، ولكنها تنشأ عن انتقال هؤلاء إلى اتخاذ إجراءات عملية معادية تصد عن سبيل الله، وتحارب الفكرة الاسلامية، وتحول بينها وبين أن تأخذ حق الدعوة، وحق الانتشار، وحق الفعل، الذي هو متاح لبقية الأفكار العاملة في المجتمع أو في العالم.

وإذا انتقلنا إلى مصطلح «الحجاج أو المحاجة» في القرآن فإننا قد نقابل بعض المفاهيم السلبية المرتبطة بهذا المصطلح. وهذه المفاهيم السلبية قد تمثل مصادرات على إمكانات تبادل الحوار والجدال (بالمعنى الإيجابي) بين المسلمين وبين غيرهم. فالمصطلح يرد في أغلب مواقعه القرآنية متضمناً معاني المخاصمة والمناوأة. ثم إن الحجاج الذي يمارسه غير المسلمين ضد المسلمين، أو المكذبين للرسل في مواجهة هؤلاء الرسل، يبدو في الآيات القرآنية، مداناً ومستهجناً. ولكن لا ننكص على أعقابنا فيما يتعلق بإمكانيات التعامل الفكري مع الآخرين، فإننا نثبت بداءً أن مصطلح «الحجاج» هذا يكاد يكون استخدامه في القرآن مقصوراً على أمور العقيدة العليا، المتعلقة بذات الله وبأصل الدين، وكذلك على أمور الغيب التي لا يمكن تناولها بالمنطق أو بالرواية الآدمية، ولكن دليلها النقلي الوحيد هو ما جاء به الرسل حديثاً عن الله تبارك وتعالى. ومن هذه الآيات على سبيل المثال لا الحصر:

«**ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه...**» (البقرة ـ ٢٥٨).

«**فمن حاجك فيه** ـ أي في الغيب المتعلق برفع عيسى وخلقه ـ **من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم...**» (آل عمران ـ ٦١).

«**وحاجه قومه** ـ أي قوم إبراهيم عليه السلام ـ **قال أتحاجوني في الله وقد هدان..**». (الأنعام ـ ٨٠).

«**فإن حاجوك** ــ في كون أصل الدين عند الله الإسلام ــ، والخطاب للنبي محمد صلى الله عليه وسلم ــ **فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعن وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين أأسلمتم فإن أسلموا فقد اهتدوا وإن تولوا فإنما عليك البلاغ والله بصير بالعباد**». (آل عمران ــ ٢٠).

«**قل أتحاجوننا في الله** ــ والمعنى هنا اليهود والنصارى ــ **وهو ربنا وربكم ولنا أعمالنا ولكم أعمالكم ونحن له مخلصون**» (البقرة ــ ١٣٩).

«**والذين يحاجون في الله من بعد ما استجيب له** ــ والإشارة إلى الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ والمناوأة من اليهود ــ **حجتهم داحضة عند ربهم وعليهم غضب ولهم عذاب شديد**». (الشورى ــ ١٦).

ويسبق هذه الآية الأخيرة من سورة الشورى آية يحسن أن نوردها هنا، وفيها يقول الحق تبارك وتعالى موجهاً أمره إلى الرسول محمد ــ صلى الله عليه وسلم ــ: «**فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب وأمرت لأعدل بينكم، الله ربنا وربكم، لنا أعمالنا ولكم أعمالكم، لا حجة بيننا وبينكم، الله يجمع بيننا وإليه المصير**». (الشورى ــ ١٥).

وقد تكون كل هذه الآيات التي أوردناها سابقاً تضع بعض الضوابط والحدود على الحوار الذي يمكن أن يقوم بين المسلمين وغير المسلمين، حتى لا ينتقل ــ مع أية شبهة عبث ــ إلى الكليات والمحاور الاعتقادية التي لا يجوز التهاون فيها، أو إلى الغيبيات التي يصعب تناولها بالمنطق أو بالفكر المجرد. غير أن الملاحظة التي يجدر إثباتها، والتي تتضح في أغلب خواتيم الآيات، ثم في الآية الأخيرة (الشورى ــ ١٥) التي ألحقناها باستشهاداتنا عمداً، فهي استمرار حكمة الإسلام العظيمة التي تكل أمر هؤلاء المحاجّين المكابرين إلى الله، وتترك الحكم بينهم وبين المسلمين له سبحانه وتعالى، وتمتنع عن تقديم أية مبررات، أو مداخل للتجاوز من فريق ما على حساب الفرق الأخرى، حتى ولو كان هذا الفريق على الحق بينما هؤلاء الآخرون على الباطل. أي أن الآيات المذكورة لا تنهي المسلمين عن ممارسة الحوار، كما أنها لا تمنعهم من إتيانه، ولكنها ترشد هذا الحوار، وتوجهه، وتضعه في مساره الصحيح. فالمحاجة في أمور العقيدة العليا، مثلها مثل الجدل في أمور الغيب، كلاهما يحسن التحفظ فيهما، توفيراً للجهد. ومحافظة على الدين، وإبقاء على الحد الأدنى من الود الاجتماعي الذي يجب أن يقوم بين المسلمين وبين المخالفين لهم في المعتقد المشاركين لهم في الحياة الاجتماعية.

بقي أن نقف أمام واقعة في التاريخ تكشف عن حرية الفكر، واستثارة الحوار، وسماحة الظروف التي عاشت فيها وتعايشت مع الأفكار الإسلامية تلك الكثرة الكاثرة من الأديان والمذاهب والتيارات الفكرية والفلسفية، والتي كانت مناظرات أصحابها وقادتها ومفكريها تنعقد حلقاتها في بلاطات الخلفاء، وقصور الموسرين، وبيوت الحكمة، ومعاهد الدرس، بل وفي المساجد أيضاً. ففي عهد الخليفة المأمون يأتي بغداد زعيم المانوية من مجوس فارس يزدانبخت، فيناظره المتكلمون المسلمون ويفحمونه، ويتوق الخليفة إلى أن

يسلم يزدانبخت، و يفاتحه في ذلك، فيرفض الرجل في أدب، و يقول للخليفة: نصيحتك يا أمير المؤمنين مسموعه، وقولك مقبول، ولكنك ممن لا يجبر الناس على ترك مذهبهم!... فيتركه الخليفة وشأنه، بل و يأمر بحمايته من العامة حتى يبلغ مأمنه بين أتباعه وأنصار مذهبه (٣٢).

ثم نقف أخيرا أمام حديث شريف يروي عن الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ، لو أنه صح، لما جاز لأحد أن يتطاول فيزعم أننا ما عدنا في حاجة لأن نأخذ عن الآخرين شيئاً من عوائدهم، ولا من أفكارهم. ذلك أنه يروي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال:

إن عبدالمطلب سن في الجاهلية خمس سنن أجراها الله في الإسلام. حرم نساء الآباء على الأبناء فأنزل الله قوله: «**ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء**».

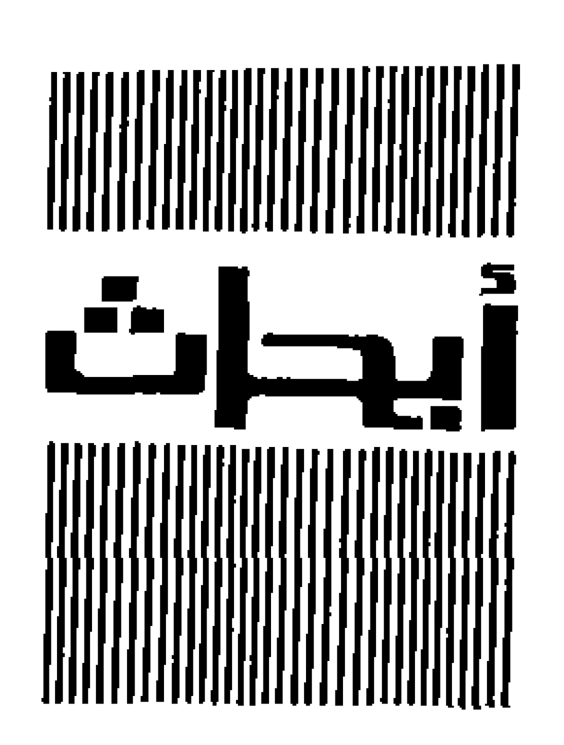
ووجد كنزا فأخرج منه الخمس وتصدق به فأنزل الله قوله: «**واعلموا أن ما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ..**».

ولما حفر زمزم سماها سقاية الحاج، فأنزل الله قوله تعالى: «**أجعلتم سقاية الحاج، وعمارة المسجد الحرام، كمن آمن بالله واليوم الآخر...**».

وسن في القتل مائة من الإبل، فأجرى الله عز وجل ذلك في الإسلام. ولم يكن للطواف عدد عند قريش، فسن فيهم عبدالمطلب سبعة أشواط، فأجرى الله ذلك في الإسلام.

---

(٣٢) سير توماس أرنولد، الدعوة إلى الاسلام، ترجمة د. حسن ابراهيم حسن وآخرين، طبعة القاهرة (١٩٧٠). (نقلا عن محمد عمارة (دكتور)، الاسلام والوحدة الوطنية، مرجع سابق، ص ١٣، ١٤).



الحِسبة ... وظيفة إسلاميّة في حاجةٍ إلى رؤيـة جديدة

د. عبد الحليم عويس

كلية العلوم الاجتماعية ـ جامعة الإمام محمد بن سعود الاسلامية ـ الرياض.

بدأ مصطلح الحسبة يشق طريقه مرة أخرى في نهر حضارتنا الدافق، بعد أن توقف عدة قرون .. والحسبة في مضمونها العام أمر بمعروف ونهي عن منكر، فالهدف يتحدد في جانبين :

١ ـ جانب بناء .. للمعروف.

٢ ـ وجانب هدم .. للمنكر.

وقد نستطيع أن نبدأ بالثاني فنقدم النهي عن المنكر، على أساس القاعدة الأصولية القائلة: بأن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح. وعلى أية حال .. فإن عودة وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أمر عظيم يصلح ـ كمؤشر ـ لاستئناف دورنا الحضاري في التاريخ !!

ألسنا أمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما وصفنا كتابنا الكريم ؟ أولسنا من أجل هذه «الوظيفة» السامية «خير أمة أخرجت للناس»؟!! بلى .. فهذه وظيفتنا .. ومناط خيريتنا، خيريتنا كأمة، كل أفرادها **مكلفون** بالحسبة فضلا عن أن تكون هناك صفوة مختارة ممتازة لأداء هذه المهمة.

وقد أجمع الفقهاء على ضرورة تحقيق بعض الشروط في تلك الصفوة المختارة لوظيفة الحسبة، من أهمها: العلم بالشريعة، والفقه بها فقها ذكيا، والحزم في تنفيذ أحكامها على المخالفين حزما لا تضيع معه الفائدة الاصلاحية العامة، والعفة عما بأيدي الناس من الأموال، والتورع عن الهدايا ولا سيما الهدايا المشبوهة، والرشاوي الصريحة وغير الصريحة ...

أما أهم الشروط ـ في رأينا ـ فهو سلوك المحتسب ومظهره.. فظهور هذا المحتسب بمظهر المصلح الاجتماعي والأخلاقي، وليس رجل الشرطة، وظهوره بمظهر الطبيب وليس المحارب، وابتعاده عن القسوة إلا عند الضرورة الموجبة لها، وثقافته الاسلامية الرفيعة.. فضلا عن حسن هندامه، ووضوح نظافته الخارجية ـ والداخلية ـ وطلاقة وجهه ولين أخلاقه.. هذا السلوك .. وهذه الصورة الطيبة، من شأنهما أن يسهلا للمحتسب أداء مهمته، ومن شأنهما كذلك أن يجعلاه ـ طبيبا وأخصائيا اجتماعيا

ومرشدا إسلاميا — أكثر من كونه قاضيا أو شرطيا .. كما شاع عنه في كثير من أدوار حضارتنا، حتى انفصل نفسيا ووجدانيا وعمليا عن المجتمع .. وهرب منه، وتحايل عليه، المنحرفون والمخطئون!!

لكن الأمر الجدير بالمناقشة هنا هو: كيف يتحقق أداء هذه الوظيفة على النحو الملائم للغة العصر؟ — مع احترام كل هذه الشروط ؟.

— إن المفهوم الذي شاع مفهوم يدور في إطار نظري بحت .. مفهوم يعتمد على تكلف الأقوال المتشابهة، والمواعظ المؤكدة الدائرة بين الترغيب والترهيب والأثر الفردي والاجتماعي والأخروي، وما إلى ذلك من مفاهيم تنتمي إلى منهج لا غبار عليه اذا هو اعتمد على أرض الواقع، وسار متكئا على معاناة للمشكلات الحية التي يراد علاجها .. سواء ببناء المعروف أو بمقاومة المنكر!! ونحن — أبدا — لا ننكر دور الكلمة الواعية المخلصة الذكية .. أما أن يظل علاجنا للمشكلات الاجتماعية والاقتصادية محصورا في إطار الكلمة لا يتعداها، فذلك أمر لن يصل بنا إلى شيء!!

فاذا فسد بعض الشباب .. واتجهوا إلى محاولات الاعتداء على الفتيات .. فإن الحل — في رأينا — ليس الكلام .. مهما كانت قيمة هذا الكلام!! واذا اتجه مئات الألوف من الشباب الى الكرة على حساب أساسيات أخرى وبطريقة لا تناسب حجم الكرة في نشاطات الحياة — فليس العلاج أبدا — في انكار هذا المنكر بالكلام!!

— واذا ظهرت الفتيات متبرجات .. فليس العلاج بالكلام...

— واذا انتشرت الأغاني المائعة والتمثيليات الخليعة .. فليس العلاج برفضها وتقبيحها ولعن القائمين عليها — وحسب — فهذا العلاج الكلامي لن يؤدي — كما أنه لم يؤد سلفا — الى النتيجة الصحيحة!!

— واذا انتشرت البنوك الربوية .. فليس العلاج بتقبيحها لأن الناس قد يضطرون للتعامل معها بطريقة أو أخرى! ... وعشرات المشكلات الأخرى!!

ان الحسبة في رأينا — يجب ان تكون «دعوة بالبدائل»!! واننا لنفهم ذلك من قول الرسول صلى الله عليه وسلم:

«من رأى منكم منكرا فليغيره بيده»
«فإن لم يستطع فبلسانه»
«فإن لم يستطع فبقلبه»
«وذلك أضعف الايمان»

(رواه مسلم والترمذي وابن ماجه والنسائي).

والغريب أن هذا الحديث الشريف قد ظلمه بعض المسلمين من جانبين:

o جانب فهمهم للتغيير باليد، فهم يظنون أن المنع يكون «باليد» أي بمعنى الضرب أو الزجر أو الحبس .. مع أننا نرى أن هذا علاج مؤقت!!

o وجانب تغليبهم للتغيير باللسان — مع أنه في الدرجة الثانية — حتى أصبح هذا التغيير باللسان هو المسيطر على وظيفة النهي عن المنكر، وقد وقعوا في هذا نتيجة تقصيرهم في فهم التغيير باليد وحصره في دائرة المنع بالضرب والزجر!!

إن التغيير باليد .. بمعنى الزجر والحبس .. هو تغيير يتفق وأساليب «الشرطة»!! وهو واجب عندما يرتكب حدٌّ يوجب هذا اللون من

التقدير .. لكن أكثر المنكرات قد لا تدخل في هذه الحدود الظاهرة، فضلا عن أن المقصود ــ من وظيفة الحسبة بالدرجة الأولى ــ هو درء المفاسد قبل وقوعها.. وبالتالي «فالتغيير باليد» الذي يجب أن يمارسه الفقهاء والمصلحون والدعاة والغيورون، هو تغيير من نوع آخر، تغيير يتفق وأساليب المصلحين التي يجب أن تتميز بمخاطبة الفطرة وبالعلاج الحاسم الدائم.

هذا التغيير باليد الذي يجب أن يمارسه المصلحون هو «التغيير بالبدائل» ففي مواجهة مشكلة (الاعتداء على الفتيات في الطرقات) ــ مثلا ــ يجب أن ندرس عدة نقاط، ونبحث لها عن حل عملي يخضع لأساليب علم الاجتماع .. ومن هذه النقاط:

١ ــ مشكلة ضعف الدين لدى الشباب.

٢ ــ مشكلة وقت الفراغ.

٣ ــ مشكلة غلاء المهور وتعذر الزواج أحيانا.

والحل .. يمكن أن ينتهي بنا ــ مثلا ــ الى بناء أندية اسلامية للشباب، أو عمل ندوات ــ في الحي موضوع الدراسة ــ أو اقامة مشروع شبابي (اجتماعي أو اقتصادي أو ثقافي)..

كما أنه يمكن أن ينتهي بنا الى تقديم حلول اجتماعية شعبية ــ مع طلب مساعدة الدولة ــ لحل مشكلة غلاء المهور، وصعوبة الزواج!! المهم أن أسلوب العلاج لن يكون هو الكلام الذي قد ينتهي تأثيره بعد الخطاب .. ثم لا يترك تأثيرا على مسيرة السلوك الشبابي!!

ــ وفي علاج مشكلة «التبرج» و«الكرة» يجب أن نلجأ الى تحليل عملي لكلا الظاهرتين .. والاسباب المؤدية لهما مستعينين بعلماء الاجتماع ــ حتى ننتهي إلى البديل المقترح!!

وفي مواجهة الأغاني المائعة والتمثيليات الخليعة يجب أن نبحث في أمر الفنون الاسلامية البديلة والعمل على إقامة الشركات والمؤسسات الاسلامية التي يجب ان تنشأ لتقديم الفنون الاسلامية .. في المسرح والتمثيلية والرواية وما إلى ذلك في اطار شرعي مدروس!!

ــ وفي مواجهة البنوك الربوية يجب أن نبدأ في تشجيع ظاهرة البنوك الاسلامية والمؤسسات الاسلامية التجارية .. وحبذا أن تنشأ هذه المؤسسات بالجهود الفردية، بحيث تكون أشبه بمشروعات اقتصادية محلية تحقق لونا من التكافل الاجتماعي!! وهذا لا يعني بالطبع إغفال الجهاد الاسلامي .. بل هما يكملان بعضهما.

تطوير مهام المحتسب

وكما يجب تطوير أساليب الحسبة، والانتقال بها إلى الأساليب العصرية، ونعني بها أسلوب البدائل وأسلوب العمل بروح جماعية وأسلوب استخدام معطيات العلم الحديث كذلك يجب تطوير واجبات الحسبة وتوسيع مساحتها في المجتمع الاسلامي.

ولن يتحقق تطوير مساحة الخدمات التي تقوم بها الحسبة إلا إذا تحقق للمحتسبين الالتصاق الكامل بأفراد المجتمع .. وذلك يتحقق عندها يتحول المحتسب الى أخصائي اجتماعي ومصلح شعبي في آن واحد .. ان المحتسب في هذه الحالة سيعيد إلى (رجل الدين) مكانته، وسيمزج في هذه الحالة بين وظيفتي (رجل الدين)، (وعالم الدين)؛ ذلك لأن عالم الدين كان أقرب مايكون إلى المفتي

وإلى الواعظ النظري الذي لا تتصل حياته ولا رسالته ــ بأسلوبه هذا ــ بحياة الناس العملية من قريب أو بعيد. أما (رجل الدين) فقد أصبح في المفهوم الاسلامي مصطلحا يطلق على كل الناس الذين يقومون بالدعوة إلى هذا الدين ــ هذا نظريا ــ أما عمليا فلم يكن هناك رجال دين في الحقبة الأخيرة إلا في النادر...

فعودة المحتسب إلى وظيفته المزدوجة (كعالم ومصلح) إنما هي عودة الفعالية إلى وظيفة أساسية من الوظائف الاسلامية القيادية. وعلى سبيل المثال فإن مساجد المسلمين ــ بعد أسواقهم ــ في حاجة الى محتسبين لاعادة النظر في جمالها ونظافتها وملاءمتها لمستوى النظافة الحديثة في عصر أصبح فيه الاهتمام بالجمال أداة من الأدوات الضرورية وأصبحت القذارة رمز للهمجية والتخلف!!

وديننا قد سبق هذه الحضارة الحديثة، وأمر بالوضوء عند كل صلاة، وبالاغتسال في كثير من الظروف.

وهذه مهمة جديدة يجب أن توكل مراقبتها إلى المحتسبين!! ونظافة الشوارع، والمرافق العامة، بل ونظافة الناس في صلاة الجمعة، والعيدين، والاجتماعات العامة، نظافتهم في هيئتهم وسلوكهم .. هذه المهام يجب أن توكل ــ كذلك ــ إلى المحتسبين!! والنظر في المظالم غير المنظورة كتعويق مصالح الناس أو الابطاء فيها وطغيان بعض الجيران على بعض، وفوضوية الشارع الاسلامي، وكثرة الصخب واللعب فيه، مما يحول دون الانتاج والتحصيل، ويجعل الشوارع ملاعب للصغار، ولبعض الكبار!! إن هذه وظائف جديدة ــ كذلك ــ تضاف إلى مهام المحتسب ولا يستهين أحد بهذه الوظائف، ولا يقولن ان غير المحتسبين يتولونها، فالحق أن منهج المحتسبين غير منهج غيرهم، ووظيفتهم تمهيد قوي لانجاح كل الوظائف الاخرى ... وإنَّ الصورة الكريهة التي تبدو عليها المجتمعات الاسلامية بالنسبة للغرب ولمستوى العصر بعامة قد أساءت الى الاسلام كل الاساءة.

بل إن بعض الاوروبيين الذين يُسلمون، أو الذين درسوا الحضارة الاسلامية في عصور ازدهارها يذهلون للفرق الشاسع بين ماضينا وحاضرنا.

وقد حاول بعض الذين أسلموا أن يعيشوا في بلاد إسلامية، ولكن صدورهم لم تتسع لهذه المفاسد الاجتماعية المنتشرة في واقع المسلمين، سواء في أخلاقهم أو في شوارعهم.

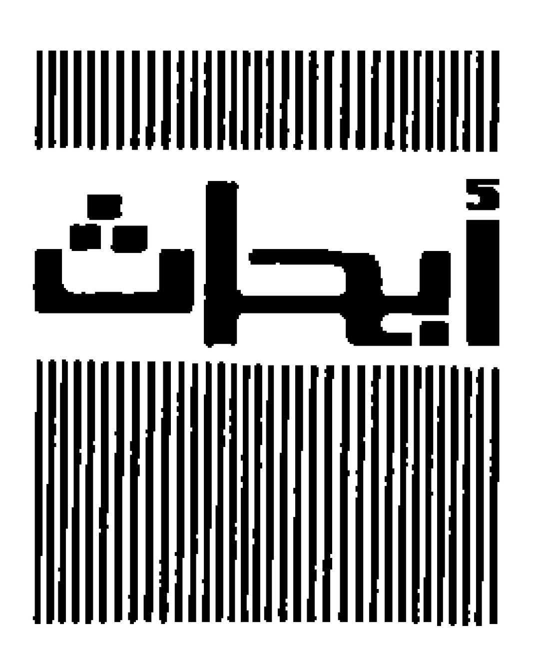
ولو سألت أي سائح أمريكي أو أوربي كما تقول المهدية (مريم جميلة) اليهودية الامريكية التي اعتنقت الاسلام: كيف يجد البلاد الاسلامية وشعوبها؟ فسوف يجيبك بدون اختلاف: ما أقذرها؟

والحقيقة المحزنة كما تقول مريم «مرجريت ماركوس سابقا» إن هذا النقد مصيب في أغلب الحالات لدرجة أن المهتدين الجدد للاسلام من الأصول الاوربية يصلون الى شفا الردة أحيانا لهذا السبب نفسه(١)..

ــ أفلا يستحق إذن هذا الجانب الجمالي ــ وهذه بعض آثاره ــ ان يدخل ضمن مهام الحسبة!!

---

(١) الاسلام في النظرية والتطبيق ــ الكويت: مكتبة الفلاح.



الإسلام والعلاج النفسي الواقعي

ظباء صديقي

كان «وليام جلاسر» الطبيب النفساني الشاب، يعالج — منذ سنوات مضت — مريضا يبلغ من العمر أحد عشر عاما، اسمه «آرون»، وكان «آرون». قد أمضى «مع اثنين آخرين أكثر من سنتين تحت العلاج النفسي وقد فشلت كل محاولات هذا النوع من الطب للتأثير فيه وفشلت معه كل طرق المعالجة العادية، وازدادت تصرفاته سوءاً يوما بعد يوم.

أخيرا و بتصرف محسوب قرر د. جلاسر أن يجرب معه طريقة مستنبطة من طرق العلاج النفسي العادي، فصارح الصبي مباشرة بسوء سلوكه، وطالبه بأن يغير منه تماما، وأن يقلع عن كل تصرف غير مؤدب، وغير لائق تحت العلاج النفسي، كما أبلغه بأن علاجه نفسيا سيتعلق من الآن فصاعدا بمظاهر سلوكه الحالية وقد واجه د. جلاسر محاولات «آرون» الهرب، بطريقة صارمة مصرا على أن يتصرف بمسؤولية، وكانت النتائج مثيرة جدا، ففي أقل من ستة أسابيع كان آرون قد تغير تماما و بعد ثلاثة شهور استغنى عن العلاج النفسي بكل ما فيه من عناء وذلك بفضل التوجيه السليم (جلاسر، ١٩٦٥، ص ١٦٥ — ١٧٣).

إن هذه البداية، المستنبطة من التبصر المدرك لطبيعة الانسان — والتي قاد إليها عجز العلاج النفسي التقليدي عن إعطاء أثره في الطفل المتمرد — قد استحدثت طريقة جديدة للعلاج النفسي عرفت باسم «العلاج الواقعي» ومنذ ذلك الحين، تطورت هذه الطريقة بعد أن خضعت لاختبارات، ثم طبقت عملياً، ونالت القبول كبديل، لطرق العلاج النفسي التقليدي، قابل للتطبيق.

إن الشعور المتزايد ببطء نتائج العلاج التقليدي أو عدم فاعليته في كثير من الحالات انعكس على المعالجات الحديثة لتغيير سلوك الانسان، ومن بين الأعمال الجادة في هذا الصدد، ما قام به عالم له احترامه مثل «هـ. ابسنك ومثل «وت. س. ساسز» الذي سجل ملاحظاته في كتاب غزير المعرفة بعنوان «أسطورة المرض العقلي» وفي خلاصة هذا الكتاب الممتع ذكر ساسز ما يلي:

«إنه من المعتاد أن يعرف طب النفس بأنه تخصص طبي متعلق بالدراسة و بالتشخيص

ومعالجة الأمراض العقلية، وهذا المعنى خادع عديم القيمة. إن المرض العقلي هو أسطورة، ومع ذلك فان أطباء الأمراض العقلية لا يهتمون بالأمراض العقلية ولا بمعالجتها، وعند ممارستهم الحقيقية للمهنة فانهم يعالجون مشكلات الحياة الشخصية والاجتماعية والأخلاقية (ساسز ١٩٧٤، ص. ٢٦٢).

وهكذا يكشف ساسز تطور المرض العقلي منذ بداية تعامله المبكر في «شاركوت» مع المرضى المصابين بالهيستيريا، فهو يرجع الرابطة بين الاضطرابات العاطفية ومرض العقل تاريخيا الى أسلوب تحكمي غير منطقي. واليوم فان فكرة الربط بين المرض العقلي، والقلق العاطفي قد غدت راسخة بصورة وطيدة لدرجة أن زملاء ساسز وجلاسر في المهنة يعتبرونهما مبتدعين. وفي معرض آخر يقول ساسز «لقد حاولت أن أبرهن اليوم أن فكرة الشخص الذي لديه المرض العقلي مختله علميا، فهي تشترط الموافقة المهنية للمعقولية المبسطة — أي أن مشاكل الحياة التي تعرف اصطلاحا باسم «الأمراض النفسية» تكون في الأساس — مماثلة للامراض الجسدية، وعلاوة على ذلك، فان فكرة المرض العقلي يشوه أيضا مبدأ المسئولية الشخصية ... وبالنسبة للفرد فان فكرة المرض العقلي تحول دون الموقف الاستعلامي نحو صراعاته التي تظهر فيها أعراضه أو تختفي في وقت واحد أما بالنسبة للمجتمع فان هذه الفكرة تحول دون اعتبار الأفراد الأسوياء ذوي أهلية للمسئولية، وتدعو إلى معالجتهم كمرضى غير مسئولين (ساسز ١٩٧٤، ص٢٦٢).

إن تمييز الاشخاص الذي يعانون حاليا من مشاكل الحياة ويتوهمون بأنهم مرضى عقل يخلق انطباعا خادعاً لديهم بالتألم من المرض، وهذا يخلق حالة وهمية تبدو وكأنها في حاجة إلى تدخل طبي وذلك على عكس الحقيقة، وعلاوة على ذلك، فإن مثل هذه الحالة تعفي المريض تماماً من أية مسئولية عن سلوكه وتشجعه على التمادي في عدم تحمل المسئولية، وواجه ساسز أيضا المسألة المتعلقة بالمسئولية الأخلاقية في العلاج النفسي المألوف، فيكتب «إن قوام الانسان هو في سلوكه الاخلاقي أساساً وإن محاولات تغيير مثل هذا السلوك محكوم عليها بالفشل مع عدم القدرة على الانفكاك من مردود القيم الأخلاقية ومن هنا فان الابعاد الأخلاقية للنظريات النفسية وللعلاج النفسي طالما بقيت مختبئة وغير صريحة فان القيمة الأخلاقية العلمية سوف تكون محدودة جداً (ساسز ١٩٧٤، ص ٢٥٠).

ويضيف ساسز قائلا:

«في الحقيقة إن تمييز الأفراد الذين تستحوذ عليهم مشاكل الحياة ويبدون كأنهم مرضى عقل قد أخر أساسا من إدراك الطبيعة السياسية والأخلاقية للظواهر التي يواجه فيها أطباء الأمراض العقلية أنفسهم» (ساسز، ١٩٧٤، ص ٢٥).

غاية القول إن الدكتور جلاسر قد حفزه نجاحه في معالجة «أرون» بطريقة «العلاج الواقعي» بدلا من «العلاج التقليدي» إلى تسجيل أفكاره وتدوينها في كتاب بعنوان «المجتمع الذاتي» الذي تعرض فيه أيضاً إلى تطوير مفهوم «الأمراض العقلية» حيث تناولها تحت ما أسماه بالمشاكل النفسية التي تعد مشاكل الحياة واحدة منها.

يطلق جلاسر تعبير «ذاتية النجاح» على الشخص الذي يتعامل مع الآخرين بأسلوب

مسئول ومثل هذا الشخص إنما يوفى بطريقة فعالة باحتياجاته الأساسية للتضامن الانساني بينما يطلق عبارة «العجز الذاتي» على الشخص الذي يعزف عن التعامل مع الآخرين حيث يعاني مثل هذا الشخص من وحدة عميقة. ووفقاً لتحليل جلاسر، فانه من الصعب جداً أن يسلم هذا الشخص بأنه وحيد ولذا فانه يلجأ تخفيفا لآلام الوحدة — إلى تطوير سلوكه المنحرف أو مرضه النفسي بما يؤدي إلى وقوعه فيما يسمى بالتورط الذاتي الذي يعكس آثار افتقاده إلى التعامل به مع الآخرين وهذا يعني انصرافه إلى التركيز على شئونه والاهتمام بسلوكه.

وهذا يعني كما يرى جلاسر أن العجز ينعكس في أنواع مختلفة من التصرفات تنشأ من عدم الاندماج مع الآخرين بما يؤدي إلى التورط الذاتي، ومن ذلك العجز المزمن، والمشكلات العقلية الجسمانية والجرائم ومسلك اللامبالاة والميل الجنسي الشاذ والعلاقة الجنسية غير المشروعة والعهر وتعاطي المخدرات وإدمان المسكرات.

إن السلسلة الكاملة للأعراض النفسية تتفاوت بين الكآبة (اليأس) الخفيفة والسلوك «المجنون» التام والقاسم المشترك لكل هذه المدركات هو إخفاق الذاتية. وهذه المشكلات أو مجموعة الأعراض يمكن أن تعالج بمعالجة أسبابها وهذا يعني أنه يجب العمل على إغراء المريض بالاندماج مع شخص أو مع أشخاص موفقين ذوي إدراك للمسئولية بحيث يشعرونه أنه محبوب فيقبل التشبه بخصالهم.

العلاج الواقعي:

وضع جلاسر طريقة في العلاج الواقعي على نحو يختلف تماما عما عليه الأمر في العلاج التقليدي من كل الأوجه الرئيسية وتقوم هذه الطريقة للمعالجة على الأسس التالية:

١ — إحاطة المريض بأشخاص يتميز سلوكهم تجاه الآخرين بالمسئولية وذلك وسط مناخ يؤدي إلى حبهم له وحبه لهم.

٢ — إشعاره بقيمته.

٣ — ولكي يشعر المريض بقيمته يجب مساعدته على نهج القدر المقبول من السلوك، ذلك أن العجز عن الوفاء باحتياجاته الأساسية ينتج عن المشاكل النفسية. والصفة المميزة للأفراد الذين لديهم مثل هذه المشاكل هي أنهم ينكرون جميعا بدرجات متفاوتة — حاجتهم إلى العلاج.

يستغني العلاج الواقعي عن البطاقات الشخصية التي تتعلق بماضي المريض لأنه على عكس الاعتقاد العالمي فلاشيء قد حدث له تقريبا في الماضي، شيء واحد هام يشغله هو إلى أي حد يستطيع التأثير بين الحين والآخر فيه ولكنه بمجرد أن يتعلم كيف يفي بكل احتياجاته فان سلوكه سرعان ما يتغير (جلاسر، ١٩٦٥، ص١٥).

إن المرضى الذين يخضعون للعلاج الواقعي لا يسمح لهم بمناقشة سلوكهم المنحرف أو الشاذ والشيء الذي نبحث عنه هو السلوك الحسن الذي يصاحب دائماً الحالة العاطفية الحسنة ونتائج هذا السلوك هي التي تحدد الطابع العاطفي، وبالتالي فإن المشاعر سوف تتغير آليا، بتغير السلوك، إن العاطفة والسعادة في العلاج الواقعي لا ينفصلان أبدا عن السلوك

(جلاسر، ١٩٦٥ ص٣٩) بقدر ما تكون علاقات المريض مع الآخرين الذين يمكنهم أن يؤثروا في مشكلة، متورطة، فإن المريض لا يستطيع أن يغيرها ولكن يمكنه فقط أن يتعلم أي الطرق أفضل ليعيش معهم أو بدونهم (جلاسر، ١٩٦٥ ص٣٩) وبالتالي، فان العلاج الواقعي لا يسأل لماذا يسلك المريض سلوكا حسنا بأسلوب خاص؟ لكنه يسأل في الواقع «ماذا يفعل»؟

يمثل العلاج الواقعي نوع من الدراسة تبدأ بالرابطة المتبادلة بين المريض والمعالج وفي مرحلة تالية فان المعالج يرفض السلوك غير الواقعي أو غير المسئول ولكنه ما زال يقبل على المريض ويحافظ على الروابط معه، بعد ذلك يتعلم المريض من المعالج طرقاً أفضل لتحقيق متطلباته واحتياجاته ويجب على المعالج أن يتجاوب بدرجة كافية مع آلام المريض كما يجب عليه ألا يسمح لشيء بالتأثير على المريض بحيث تصبح موافقاته دليلا على عدم تحمله للمسئولية إن مهمته هي أن يظهر للمريض أنه بمقدور الشخص أن يتحمل المسئولية حتى لو أن ذلك كلفه جهداً كبيراً، واذا كانت ثمة أحاسيس جديرة بالاحترام لذاتها لدى المريض، فانه يجب التصرف إزاءها بالأسلوب الصحيح.

الأسس الفعالة لواقع العلاج النفسي هي ما يلي:

١ ــ الاندماج:

وهو الفهم الواعي والتعامل بمسئولية مع الشخص المريض وذلك أمر أساسي وضروري. وعلى المعالج النفسي ــ بصفة عامة ــ المثابرة مع مريضه طوال فترة العلاج لمساعدته في حل مشاكله.

٢ ــ السلوك الشائع:

بمعنى أن يعمل المعالج النفسي على أن يبلغ المريض مبلغ الادراك لسلوكه الذهني حتى يمكن دفعه لسلوك أكثر مسئولية ومن ثم فان الاحاديث بين المعالج النفسي والمريض يجب أن تنصرف الى المواضيع والأمور المتعلقة بحياة المريض، فلا تنصب على موضوع تاريخي ويؤتى هذا الامر بفهم وادراك لما هو أجدى في تغيير السلوك الحالي للمريض وقد يتم ذلك بمناقشة مبسطة تقنع المريض بمرضه وضعفه، ليتخلى عن مسئوليته تجاه سلوكه.

٣ ــ تقويم السلوك:

ويجب أن يتعلم المريض كيف ينتقد سلوكه ليرى ما إذا كان هذا السلوك يشكل الاختيار الأمثل المتاح الذي عليه أن يتعامل به في حياته الراهنة.

٤ ــ مسئولية السلوك الموجه:

يساعد المعالج النفسي المريض في تعلم الطرق الحديثة للتعرف، ويستمر معه حتى يبدي تحسنا ملموساً في تناول مشكلته.

٥ ــ التعهـــــــــد:

يطلب من المريض أن يقدم الى المعالج النفسي تعهدا إما شفاهة أو كتابة باتخاذ إجراء قابل للتنفيذ، ومن شأن ذلك أن يعجل بكشف الصعوبات التي تواجه سلوكه الجديد ووفقا لرأي جلاسر، فان الناس ذوي الشخصيات الفاشلة يجدون صعوبة في صنع هذا

التعهد، ويستلزم الأمر بالنسبة لمثل هؤلاء الاشخاص تعهداً يربطهم بمساعدة الآخرين ليكتسبوا بالمحاكاة شخصية ناجحة، وليمارسوا الاندماج مع الغير.

٦ ــ رفض الأعذار:

اذا لم ينفذ المريض تعهده، فعلى المعالج أن يرفض أعذاره، وألا يلتمس له الأسباب لعدم الوفاء بتعهده.

٧ ــ تجنب العقاب:

العقاب ينتج الألم، ويقوي الخوف والشعور بالوحدة والانطواء ويبعد المريض عن تقييم سلوكه. والمدح في الجانب الآخر حافز يعطيه المعالج النفسي بسخاء حين يؤدي المريض واجبه بطريقة مرضية.

التفاوت والاختلاف بين العلاج النفسي والواقعي:

فيما يلي مقارنة بين كل من نظام العلاج النفسي التقليدي والعلاج النفسي الواقعي تبين مدى ما بينهما من اختلافات جوهرية:

العلاج النفسي التقليدي

١ ــ يعتقد في أن المريض العقلي حقيقة واقعة.

٢ ــ يراجع ماضي المريض لمنحه فرصة إدراك أصل المشاكل وسببها.

٣ ــ يعمل على تحول المريض إلى اتجاهات المعالج النفسي الذي يرى أن ماضي المريض يشترك في تكوين المشكلة وأن علاجه يستلزم قيام المريض بالعمل على حلها.

٤ ــ يتجنب أسئلة الصواب والخطأ.

٥ ــ لا يهتم بتعليم وسائل للسلوك الأفضل.

٦ ــ يختص بكشف عناصر الشعور غير الواعي المؤثرة على المريض.

٧ ــ يهتم بالذات بمشاعر المريض.

العلاج النفسي الواقعي

١ ــ لا يقبل فكرة المرض العقلي ويرى أن المشاكل النفسية هي التي تكون وراء المرض.

٢ ــ لا يرجع إلى ماضي المريض لعدم صلة ذلك بتنمية روح المسئولية الراهنة لديه كأساس للعلاج.

٣ ــ يربط المريض بالمعالج النفسي كظله وليس مجرد شخص مرافق حيث يقتضي الأمر إقامة علاقة وثيقة بينما.

٤ ــ يؤكد على اخلاقية السلوك وعلى إذكاء وظيفة التعبير.

٥ ــ يؤكد على تعليم المرضى أفضل الطرق للوفاء باحتياجاتهم.

٦ ــ لا يهتم إطلاقا بهذا اللاوعي طالما أن التغيرات في السلوك لا يمكن دفعها فقط بعمليات العقل الواعي.

٧ ــ يهتم بالسلوك والفعل أكثر من الشعور.

تطبيقات العلاج النفسي الواقعي:

استخدم العلاج النفسي الواقعي بواسطة الدكتور جلاسر في مدرسة فينتورا للبنات في وادي سانتا كلورا بكاليفورنيا وبواسطة دكتور ج. ل. هارينجتون في مستشفى الأعصاب في غرب لوس انجلوس بنجاح ملموس للغاية. وبتطبيق هذا العلاج على الأفراد في كل من المدرسة والمستشفى كان التركيز ينصب على

تدريس مسئولية السلوك بدلاً من عدم واقعية وعدم مسئولية السلوك التي يجهر بها المرضى أو يعلنون عنها، وربطهم بعزم ضرورات التعرف بطريقة مقبولة من خلال تنظيم.الافصاح عن هذه التصرفات.

وفي هاتين المؤسستين كانت نسبة النجاح مرتفعة وسريعة، وكانت نسبة القبول أقل عما كان عليه الحال خلال استخدام الوسائل النفسية في العلاج.

و يستخدم العلاج النفسي الواقعي بنجاح ملموس أيضا في ممارسات فردية وفي المدارس العامة. وعلى عكس العلاج النفسي التقليدي، فان العلاج النفسي الواقعي لا يستلزم أن يكون المعالج طبيبا نفسانيا. ويمكن استخدام هذا العلاج بكفاءة بواسطة أشخاص مدربين في النواحي الاجتماعية وبواسطة الممرضات والأطباء المساعدين والمدرسين والآباء، طالما أن قواعده ترتكز على الادراك والفطنة اكثر منها على الفكر الطبي المتخصص.

يرأس حاليا دكتور جلاسر معهد العلاج النفسي الواقعي في رقم ١١٦٣٣ سان فينسنت وليفارد لوس انجلوس .. كاليفورنيا ٩٠٠٤٩ و يرحب بالاستفسارات والردود من أي شخص مهتم بهذا الموضوع.

وجهة نظر المسلم ورؤيته في العلاج النفسي الواقعي

إن الغرض من هذه الندوة هو تفهم النظرة الاسلامية إلى علم العقل. فمن الواضح ان النظرة الغربية لهذا الحقل من المعرفة، بكل حتمية أفكار الفلسفة المادية، الآلية، وقصور التمويل على الاخلاقيات والمسئوليات، لا يتلاءم تطبيقها على المسلمين. فاليقين بهيمنة الله وحتمية الوقوف للحساب بين يديه سبحانه وتعالى، عن كل الأفعال والنيات، ووجوب المداومة على حمده وشكره كل هذا هو بعض أطر النزعة الدينية للمسلم..

وفي رأيي أن العلاج النفسي الواقعي يعد مجالا بديلا فسيحا عن الطب النفسي يتلاءم استخدامه تماما مع المسلمين، إلا إنه يحتاج الى بعض التعديلات والاضافات اذا ما أريد استخدامه جيدا بواسطة أولئك الذين تقوم حياتهم على الايمان بالله.

ودعنا نلقي نظرة على أسس المقدمات المنطقية للعلاج النفسي كي نرى ما الذي يمكن قبوله منها حاليا وتلك التي تحتاج الى تعديل لكي يتلاءم تطبيقها مع الاتجاه التقنيني للمسلمين:

أولا ــ أعتقد أن التمايز الكبير للعلاج النفسي الواقعي على العلاج النفسي التقليدي يتمثل في اقترابه من المشكلات العاطفية كقضايا حياة أكثر منها مرض عقلي أو عاطفي، وطالما بقي الانسان بمشاكله العاطفية، التي تنكد عليه حياته فليعلم أنه مريض، وانه في قبضة قوة خارجة عن إرادته لا يستطيع منها فكاكا ولا يملك لها دفعا والاحساس العميق بعدم القدرة على مواجهة المشاكل لدى أولئك الأشخاص الذين يقنعون بها و يرضون، إنما يدفعهم اليه في الواقع الخوف على أنفسهم من تفاعل العقل معها. وأعتقد أن الخوف الذي يعاني منه هؤلاء الأشخاص غالبا ما يكون عرضا لمرض، وليس مجرد معضله أو ورطه، ومن ثم فان الفرد

الذي يعاني من مشاكل عاطفية، يجمع بين القناعة بالاضطراب الداخلي والشعور بأنه ضحية وكل ذلك قصور عليل يجر عليه نتائج وخيمة ثم لا يلبث ان يقع فريسة للمرض، و يغدو في مواجهة الأمر لا حول له ولا قوة، ومن ثم فان مسئولية الفرد عن أفعاله تنتفي كما تنخفض قدرته على مساعدة نفسه درجة درجة إلى أن تصل إلى الصفر.

واذا كان العلاج النفسي الواقعي يوجه الجهد إلى التأكيد على الأخلاقيات والمسئوليات كما يعمل بعكس العلاج النفسي التقليدي على تقوية النية أو الضمير فاذا ما جاء سلوك المريض غير مسئول وانتابه ــ لذلك ــ إحساس بالاستياء من ذاته التي يحترمها نتيجة لما أصابها من الأذى بسبب سلوكه السيء، فالعلاج النفسي الواقعي يوحي إليه بالاحساس الذي يستحقه في إطار مجتمعه حتى يخلع عن نفسه عدم الرضا عن الذات.

وفراق الجماعة من أبغض السلوك في شرعة الاسلام، ولا يجوز لمسلم أن يقترف إثمه، وبذلك يلتزم بدافع ذاتي بأن يسلك أقوم سبل التصرف فيشعر باحساس التقدير الداخلي للذات وهكذا فان مسئولية الأخلاق والسلوك هي رغبة ملحة من وجهة النظر الاسلامية. و يتعاظم هذا الأمر و يتعزز عندما يؤكد الاسلام على المسئولية الفردية أمام الله سبحانه وتعالى، فتتزكو ــ بذلك ــ فكرة الاعتبار الشخصي في النفس وتلك هي الركيزة الأساسية التي يعتمد عليها العلاج النفسي الواقعي، أكثر من اعتماده على المعالج النفسي ذاته.

محاولة لعلاج مشاكل المسلمين في أمريكا

بزيادة أعداد المسلمين في هذه القارة فإن أعداد ذوي المشاكل العاطفية ستتزايد نسبيا بلا شك، وفي نفس الوقت فإن نمو المجتمعات الإسلامية سيكون لها أثرها في تخفيف حدة مشكلة الوحدة والعزلة التي تغذي المشكلات النفسية. وتلك مسئولية أعضاء هذه المجتمعات بوصفهم نواة المسئولية في البلد بما يمكنهم من تقديم بعض الخدمات الأساسية للمجتمع الإسلامي ومنها ما يلي:

١ ــ المشورة للشباب:

فالشباب المسلم الذي قضى سنوات عمره في هذا القطر غالبا ما يعاني من شدة الإحساس بالعزلة نتيجة لمحاولتهم الحفاظ على شخصيتهم وممارستهم الاسلامية. و بصفة عامة فإنهم سيمرون ببحر من الصراعات الخطيرة عند محاولتهم الموازنة بين متطلبات مجتمعهم ومتطلبات دينهم. و يقتضي الأمر من كل شاب ذي إرادة ألا يتأثر عاطفيا وألا يسمح لمثل هذا الصراع بالتأثير في مفاهيمه الاسلامية. فهؤلاء الشباب في حاجة إلى كل المساعدة التي يمكن الحصول عليها ويجب علينا أن نيسر خدمات المشورة لمن يطلبها وفي كل معسكر للشباب أو مؤتمر وحشد يجب أن يتوفر عدد من المحللين النفسيين ليعاونوا كل من يحتاج اليهم.

٢ ــ التحكيم والاصلاح بين الزوجين:

فكما نعلم جميعا أن مشكلات الزواج تكمن غالبا في تزايد الطلاق باستمرار بين

المسلمين الذين يسكنون في هذا القطر. فزواج المسلم عرضة للعديد من الضغوط والتوتر والانفعال الذي يسعى المجتمع الامريكي أن يضيفها في أي زيجة. وفي الوقت نفسه فإن المسلمين الذين تشوب زيجاتهم القلاقل يفتقدون إلى الأقارب الذين يشرع قيامهم بمهمة التحكيم بغية الاصلاح بين الزوجين المختلفين وعلى أعضاء هذه الجماعة سد هذا الفراغ والقيام بالواجب في التوفيق بينهما، المرأة للمرأة ناصحة ومرشدة وكذلك الرجل للرجل كلما أمكن.

٣ ـ مشكلات أخرى:

ومن بين المعضلات الأخرى التي يمكن أخذها في الاعتبار هو رد اعتبار المسلمين الذين يمضون فترات في السجون والعمل على تهذيب سلوكهم فالعديد منهم قد اعتنق الاسلام في السجن وقد غير هذا الاعتناق منهم ولكن النمط القديم الذي قادهم للجريمة والفساد يجب معالجته وتغييره واعادة صياغته حتى لا يعود لحياة الجريمة والرذيلة وقد يكون هنالك أيضا عدد من المسلمين الذين لا يدركون أن لديهم مشاكل، ولا يطلبون العون أو المساعدة التي يحتاجون إليها ومثل هؤلاء يدخلون في صنف الناس المشوشين بعنيف، وقد يكون هناك آخرون ممن لديهم مشكلات ثانوية بسيطة نسبيا ولكنهم في الحقيقة هم الذين يتلقون العلاج النفسي بنسبة تفوق عدد المصابين من المسلمين الذين هم في حاجة أشد الى مثل هذه الخدمات. ويمكن تدريب الافراد ذوي الإدراك في كل المجتمعات الرئيسية عبر البلاد على تقديم العلاج النفسي الى أولئك الذين في حاجة اليه فعلا. ولسوء الحظ فمنذ أصبح العلاج أو المساعدة النفسية على كل مستوى فانه مازالت تشوبه الشوائب. ومثل هؤلاء النفسانيين يمكن ببساطة تسميتهم بالمستشارين. والمدخل الضروري لمثل هذا العمل يكون من خلال فهم الظاهرة النفسية. وقد يكون هنالك مستوى مرتفع من الاشراف يتم عن طريق البريد أو التليفون. وفي الحالات التي لا يمكن علاجها بأي وسيلة أخرى يمكن تحويلها الى العلاج النفسي ومن ثم فلن نجد مسلما يذهب الى معالج نفساني غير مسلم طلبا للمساعدة.

«سبحان الله والحمد لله والله أكبر» هي من الشعائر التي توجه المسلم بكليته الى ربه، والرضا بالقضاء والقدر ثمرة يقينه والقناعة كنزه، والدنيا ليست أكبر همه ولا مبلغ علمه ولا غاية سعيه، ولا منتهى أمله، وليس به وان دنا حسد على غيره مهما علا، بما علمه الاسلام ان المعطي هو الله وان العطاء والمنع عنده. تدبيره مقدور مقدر بحكمة بالغة. وكل هذه المعاني في خطة تكوين الاسلام للفرد وتهذيبه وتربيته من شأنها ان تغمر نفس المسلم بالرضا ومن شأنها ـ بالتالي ـ ان تقيه وطأة المشكلات العاطفية التي تقف بأسبابها وراء الأمراض النفسية والاسلام يحث المسلم على الكفاح والنضال والجود بالنفس وبذل كل غال في سبيل الله ليعافيه من آفة الأثرة التي تجره جرا الى التركيز على الذات، والاسلام يعلي من مقاصد المسلم ويشده شدا الى الافق الاعلى حيث رضا الله والآخرة لينزهه عن الصغار ويرقى بهمته الى الكمال، والاسلام يعرف المسلم أن ألد أعدائه نفسه التي بين جنبيه ونوازعها، ووساوس الشيطان وحبائله، ثم يحذره، ما يحضنا عليه من غواية وما يدفعان اليه من شرور تحصينا لنفسه ـ بعلم أمرها ـ من ذرائع المفسدة ودوافع المنكر وايحاءات

السوء .

والاسلام يستحث المسلم على ذكر الله في كل أحواله: قياما وقعودا وعلى الجنوب، بأكثر مما يذكر أحبابه من آباء أو أبناء أو أموال ليربطه بالحقيقة الأزلية الباقية وليكف عنه وهم الارتباط بالظلال الحائلة وخيالات السراب الزائف، فيطمئن بما وقع له — من ثبات أمر لا يزول ولا يحول «**الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله، ألا بذكر الله تطمئن القلوب**»(١٣ — ٢٨) والاسلام يطالب المسلم بأن يتوكل من غير تواكل وان يبذل واجبه في السعي قدر مكنته ليرد عن ضميره رهق التأنيب إذا نزلت به ضائقة «**فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله**»(٦٢ — ١٠) كل هذه المقاصد الإسلامية التي ذكرناها إنما يندب إليها المسلمون جميعا فردا فردا رغم ملاحظ التجرد في جملتها وكأنها تخصا صنفاً من الزهاد ذلك أن الإسلام لا يعرف درجات من الأوامر التعبدية تصح في حق فريق من المسلمين دون فريق .. وإذناً فتلك بعض معالم الصورة الحقة لكل مسلم في نظر الاسلام.

وكل ذلك — بما يجلبه الى المسلم من رضا النفس والتحرر من القلق وذهاب الغل، وانكار الذات وكمال القصد، ويقظة الوجدان والضمير، وشفاف النفس والروح واطمئنان القلب، وسلامة السعي، والتزام الواجب — كل ذلك كفيل بحياة نفسية صافية لا تشوبها شائبة ولا يتهددها شيء أبدا من شائع الاسباب لعلل النفس على نحو ما فصلنا — كما سبق — تفصيلا .

ولسنا — مع ذلك — نغالي فننفي امكانية وقوع مسلم في براثن المرض النفسي ذلك أننا أشرنا من قبل الى امكان حدوث ذلك لأسباب تتعلق بالتباين بين القيم والواقع الاجتماعي المختل، هذا فضلا عن إمكان تعرض المسلم غير المتخلق بالأخلاق الإسلامية لغوائل المرض النفسي وذلك للأسباب العامة التي شرحناها في المقدمة التحليلية من هذا البحث.

وأرى أن نجاح المعالج المسلم مع مريضه المسلم تتوقف على مدى قدرته — من خلال صلات المودة والثقة التي يمد حبالها بينه وبينه — ومدى توفيقه في ربط المريض بدستور الاخلاق الاسلامي، وطبع المفاهيم الاسلامية في نفسه، وصبغ سلوكه بها، فبذا، وبذا وحده يتاح للمعالج تطبيق جوهر نظرية العلاج الواقعي من خلال اطار اسلامي وبنجاح مكفول في غالب الأحيان.

وأعتقد حقيقة أن لب العلاج الواقعي يتمثل في دور المعالج نفسه وهو دور طويل الأمد يعتمد في نجاحه على مدى توثيق علاقة التفاهم وحسية الظن بين المعالج والمريض، ولذلك فان وجود المعالج المسلم هو الطريق الأفضل للتعامل مع المسلم المريض غير أن ذلك لن يكون ميسرا ومتاحا الا لعدد قليل جدا من المسلمين وعلينا أن نخطط من الآن لجعل العلاج النفسي الواقعي الاسلامي متاحا لكل من يحتاجه.

المعالجة الاسلامية لمشاكل العقل:

على المسلمين أن يستخدموا الوسائل النفسية الكثيرة التي يسرها الاسلام والتي تعد — على المدى البعيد كما أعتقد — أكثر فعالية وديمومة من أية طريقة أخرى. ورغم أن الإسلام

بتعاليمه القويمة يعد أكبر ضمان للمسلم ضد الاضطرابات العاطفية التي تؤدي إلى المرض النفسي فإننا ندرك أن الصعوبات والمشاكل العاطفية التي يمكن للمسلم أن يقابلها أو يصادفها تكون في كثير من جوانبها نتيجة للتناقض بين القيم الإسلامية والأحوال السائدة في المجتمعات التي تجافي بطبيعتها أخلاقيات الإسلام. إن المسلمين في أمريكا — مثلا — يعانون في كثير من الأحيان من تجربة عاطفية تجعلهم بمنأى عن الاندماج الاجتماعي، فالبعد عن بيئة الوطن وعن الإشباع العاطفي المألوف تشعرهم في كثير من الأحيان بالوحدة بدنيا وعاطفيا. وأن الصراع الباطني الذي يلقاه الشباب المسلم عندما ينشأ في مجتمع غير مسلم يستلزم العمل للتغلب على تلك المشكلات والمصاعب التي تفرض انعزالهم عن المتباعدين عن هدى الله وذلك حتى لا يتعرضوا لضغوط نفسية وعاطفية غير مرغوب فيها و بذلك نوازن بين مقتضى ايمانهم، ومقتضى سلامتهم، كذلك نجد أن المسلمين المهاجرين والأقليات الاسلامية القاطنة على امتداد المعمورة — نجدهم يتعرضون للاضطهاد والتعذيب بتوجيه ديكتاتوري، وقد يلاقون صعوبات كبيرة في تربية أطفالهم. ومثل هذه المواقف يمكن أن تؤثر بالضغوط النفسية في الأفراد المهيئين لذلك وهؤلاء يجب أن يفهموا المقاصد التربوية للاسلام عندما يحض على الصبر والتجلد في مواجهة النماذج المختلفة والمتنوعة.

وبالتالي فان الاسلام والاسلام وحده يستطيع أن يوفر في التحاليل النهائية العلاج والدواء لكل المشاكل العاطفية من خلال التعمق الايماني، وخلق التوازن بين المواقف في ذهن المسلم. والمهمة الأساسية للمعالج المسلم الذي يعمل مع المرضى المسلمين هي — اضافة الى تعليمهم الأسباب العلمية لتحسين وضعهم في الحياة — أن يساعدهم على ازدياد التزامهم بقيم الإسلام وتعميق إيمانهم. وهنا يثور سؤال: كيف يحدث هذا؟ وأجيب أنه لا ضير من استخدام العلاج الواقعي، مع التعديلات الضرورية التي تجعله ملائما ومطابقا لمفاهيم النظام الاسلامي وهذا التعديل ينصرف الى الوعي بأن المشكلات العاطفية تأتي نتيجة للطرق غير الملائمة في معالجة مشاكل الحياة وليست من الأمراض العقلية. والمريض نفسه دون غيره هو الذي يعهد إليه بمهمة تغيير الصورة السلبية لأحواله بحيث يتحول عنها الى موقف ايجابي يستجيب لمعنى الحياة التي يتوخاها الاسلام و يرضاها.

ومن ناحية أخرى يغدو بالامكان معالجة كل هذه الصعوبات العاطفية في محيط اسلامي نقي، يفيد من الوسائل العلاجية النيرة التي يوفرها الاسلام، ذلك ان الاسلام قد أرسى نظاما خالدا لتربية المسلم تربية متكاملة، متوازنة كل التوازن فهو قد انتهج أسلوبا واقعيا شافيا، للتخفيف من وقع المشكلات على نفس الفرد، اذ وعد براحة غامرة ليس مكانها هذا العالم وأنذر ألا راحة لأحد في هذه الدنيا، وبهذا هيأ نفس المسلم لهذه الحقيقة وأعدها لتحمل كل الصعاب بتجلد وصبر، مهما كان عنتها، واثقة بالله سبحانه وتعالى متحلية بخلق الإباء الإسلامي فعبوديتها لله الواحد ولن تكون لأحد إلا الله وذلك — قطعا — هو سبيل التحرر من رق المشكلات التي تعرض لها مهما بلغت.

كذلك فان العلاج النفسي الواقعي يؤكد على السلوك أكثر من تأكيده على الاحاسيس،

وهذا بذاته يتفق مع منهج النظام الاسلامي في هذا الجانب حيث يتوجه الداعية أو الواعظ الاسلامي بخطابه مباشرة الى العقل الذي يأخذ — كما هو معروف — بأزمة سلوك الفرد.

ومهما يكن من أمر فإنه من الصعب القبول باسقاط المسئولية عمن يعانون من مشاكل عاطفية واذا جاز التسليم باسقاط تبعة المسئولية عن بعض الافراد الذين يعانون من تلك المشاكل فان هذا الاستثناء لا يغير شيئا من حكمنا عن تلك النقطة في رأي جلاسر، وخصوصا اذا ما تعلق الأمر بالمجتمع الاسلامي طالما أن المسئولية هي احدى مفاتيح الفكر الاسلامي، وذلك على نحو ما نرى من أمر العديد من المسلمين الذين يعيشون في هذا البلد، وخصوصا أولئك الذين لا يتقبلون مثل هذا النهج من الحياة الذي يتعارض — في المقام الاول — مع التمسك بالشخصية وبالممارسة الاسلامية. وغالبا مايكون هؤلاء المسلمون غير قادرين على تلبية احتياجاتهم بالشكل المناسب بسبب ظروف الحياة غير المناسبة لقيمهم ومفاهيمهم.

واني لا أعتقد أن العلاج النفسي الواقعي يلتقي في ركائزه مع أسس اسلامية، من حيث عدم تعامل هذا العلاج وعدم اهتمامه باللاشعور المادي، ومن حيث انصرافه عن البحث في ماضي المريض، ذلك ان الماضي يرتبط بخصوصيات الشخص، وتلك لها كل الحرمة والصون في فكر الاسلام وهو ما يلتقي بديهة مع سليم الفطرة سواء كان المريض مسلما أو غير مسلم. فليس من الحكمة أن يتعدى المعالج النفسي — تحت أي عذر — دوره الذي حددته نظرية العلاج الواقعي، الى كشف خصوصيات المريض، أو تعرية سره، وهو ما يعده الاسلام ستراًمستورا بين العبد وربه، وبعبارة واضحة فإن الذي يحاك في النفس من أحاديث، وما يرد على القلب من سيء الاحاسيس يجب ألا تكون محل جهر ولا موضع مناقشة.

قال أحد فقهاء المسلمين: «... ومعلوم أنه لم يعط الانسان أمانة الخواطر ولا القوة على قطعها فانها تهجم عليه هجوم النفس، الا أن قوة الايمان والعقل تعينه على قبول أحسنها، ورضاه به، ومساكنته له، كما تعينه على رفع أقبحها وكراهته له، ونفرته منه» وذات المعنى روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقد قال نفر من صحابته رضوان الله عليهم: «يارسول الله، إن أحدنا يجد في نفسه ما لأنْ يحترق حتى يصير حمة (أي فحمة) أحب اليه من أن يتكلم به فقال صلى الله عليه وسلم: أو قد وجدتموه؟ قالوا: نعم قال «ذاك صريح الايمان» وفي لفظ «الحمدلله الذي رد كيد الوسوسة».

ومن ناحية أخرى فان الاسلام يلزم المسلم رجلا كان أو امرأة باحترام خصوصيات وأسرار الآخرين مثلما يجب أن يحترم خصوصياته ومن ذلك مثلا ما يكون بين الرجل وزوجه ويتعين على المعالج المسلم في ضوء ذلك — ألا يعول على خصوصيات المريض وألا يسعى وراءها.

وفي هذا المقام نرى من الأهمية بمكان مناقشة العلاقة بين المريض والمعالج من وجهة نظر العلاج الواقعي، ثم نعرضها على وجهة النظر الإسلامية. فالعلاقة التي يتطلبها العلاج الواقعي بين المريض والمعالج انما تأتي على النحو المطلوب اذا كان الاشخاص من نفس الجنس، وقد تنعكس النتائج الى النقيض اذا كان المريض من جنس والمعالج من جنس

آخر، وهذا الجانب يتفق تماما مع الفكر الاسلامي ولبيان الأمر بجلاء أكثر، فإننا نعلم أن العلاقة التي يتطلبها العلاج الواقعي بين المعالج والمريض لابد أن تكون علاقة حميمة، وحينئذ فانه يتحتم أن يكون المعالج من نفس جنس المريض بالنسبة للمسلمين نظرا الى قيم العفاف الكامل التي يفرضها الإسلام عليهم وفي ضوء ما علمناه عن طبيعة العلاقة بين المريض والمعالج النفسي فهل يكون في مقدور معالج غير مسلم القيام بعلاج مريض مسلم؟ واذا لم يتوفر المعالج المسلم؟ هل يمكنه — كحل أخير — أن يناقش هذا المريض مشاكله مع معالج غير مسلم هل تفيده مناقشة أموره مع معالج يجد صعوبة بالغة في فهم اطاره الاسلامي وقد يحمل وجهة نظر تتعارض تماما مع عقيدة الوجدانية الاسلامية؟ وماذا لو أعطاه مثل هذا المعالج مشورة لا تتناسب معه كمسلم.؟

ويجب علينا أن نضع في الاعتبار الضيق المادي الذي تعانيه القاعدة العريضة من الآن، فنقوم بالاعلان عن رقم تليفون مخصص يستطيع المسلم الذي يعاني من ضائقة مادية الاتصال به حيث مرتكز الضائقات المالية الذي يوفد اليه فورا معالج نفسي مسلم مؤتمن يستطيع ان يقوده بسلام عبر ضائقته أو يتولى توجيهه الى أقرب معالج نفسي أو مستشار يمنحه المساعدة الطويلة. ومثل هذا المشروع المأمول يمكن تمويله من رابطة علماء الاجتماع المسلمين. والحق أن الاخلاقيات الاسلامية لشعبنا تحول دون وقوع مثل هذه الضائقة على نحو ما يحدث عادة في المجتمعات غير المسلمة حيث تكون الضائقة بسبب الخمور والمخدرات والانتحار ومشكلات الزواج ومشكلات صغار السن من الشباب وضائقات أخرى.

وفوق كل ذلك فان رابطة علماء الاجتماع المسلمين لها واجبات ثقافية هي من أخص مسئولياتها فالمطبوعات المرتبطة بتناول المشكلات وخاصة تلك التي تتعلق بالشباب والزواج هي أشد ما يحتاج اليه شعبنا وهناك العديد من الضروريات البارزة في حقل التربية وعلى سبيل المثال تعليم المسلمين كيف يتفهمون واقع الاختلافات بين النظرة الواقعية ووظيفة الجنس الآخر ومساعدة المرأة على فهم وقبول دورها الذي وهبه الله لها في الحياة وتوجيه الرجال الى التصرف بأسلوب مرضي ومهذب مع زوجاتهم اقتداء بآداب الاسلام ثم تعليم الأبوين المسلمين بتعمق كيفية المواكبة المقبولة التي لا غبار عليها مع هذه الحضارة وماذا يمكن عمله اذا ما انحرف المسلم الحدث عن جادة الطريق وأمثلة أخرى غير ذلك كثيرة تتعلق بالمبادىء الاساسية للصحة العقلية بشعبنا المسلم الذي غالبا ما يجد نفسه في مواقع مفحمة بالاحباط والمشاكل من كافة الأنواع.

الخلاصة:

قد حددنا في هذا البحث المبادىء والأسس التي يسير عليها المحلل النفساني الارثوذكسي والتي تلائم المسلمين بعد تطويرها كما ذكرنا — بحيث تشدد على المسئولية الفردية وتؤكد على الفلسفة الاسلامية في الرضا بقضاء الله واستحضار عظمته بدلا من التردي في المشكلات أو العوارض ثم الجهاد المستمر مع النفس لبلوغ حالة الخضوع والاذعان الحقيقية مع مقاومة أية أحاسيس داخلية تقود

الانسان الإتجاه المغاير، وإدراك أن السرور والألم في هذا العالم ليسا غاية القصد، وفضلا عن كل ذلك فإن تقوية الروابط والعلاقات الأسرية مع الأصدقاء والمجتمع الإسلامي مطلب أساسي وضروري.

ونؤمن يقينا أن هذا التقاريب يجب أن يسعى الى ايجاد صفة لمعاونة المسلمين الذين يعانون من اضطرابات عاطفية أينما كانوا في هذا الجزء من العالم، وذلك في اطار من الواقعية والاخلاقيات الاسلامية.

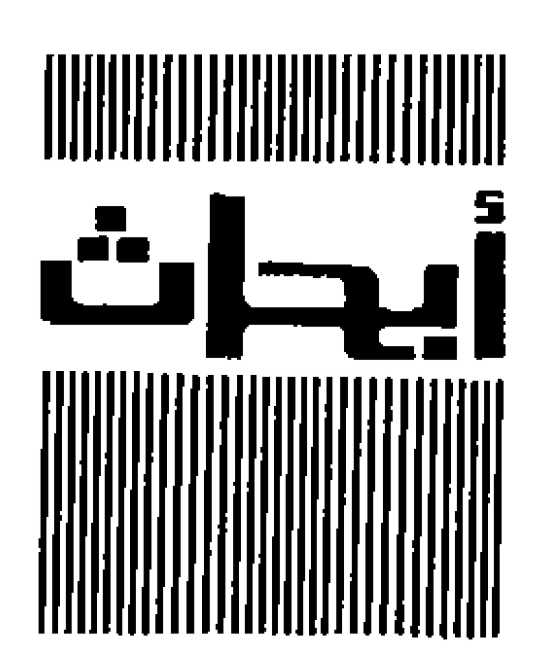
نسأل الله سبحانه وتعالى أن يأخذ بأيدينا لنحقق التزامنا بما فيه خير الاسلام والمسلمين والله تعالى من وراء القصد وهو خير معين.

المراجـع

جلاسر، المجتمع الذاتي (الطبعة المراجعة) هاربر وروي: نيويورك، ١٩٧٢.

جلاسر، العلاج الواقعي. هاربر وروي: نيويورك، ١٩٦٥.

ساسز، س. اسطورة المرض العقلي (الطبعة المراجعة) هاربر وروي نيويورك، ١٩٧٤.



الاتجاهات المعاصرة في التربية الاسلامية

ابراهيم حمد القعيد

يجدر بنا قبل الحديث عن الاتجاهات المعاصرة في التربية الاسلامية أن نعرّف مصطلح التربية الاسلامية. وفي هذا المجال يجد الباحث شيئاً من الصعوبة لأختلاف مفهوم هذا المصطلح عند كثير من الباحثين التربويين. والسبب الرئيسي في هذا الاختلاف، أن من كتب عن الفكر التربوي في الاسلام غالباً ما يهمل تعريف المصطلحات التي يبني عليها مناقشاته وآراءه التربوية. فبينما يحدد البعض التربية الاسلامية في المواد الدينية في المنهج الدراسي يأخذ البعض الآخر مفهوما عاما يعطي الفكر التربوي في الاسلام ونظرته للكون والانسان والحياة. ونحن لا نتفق مع من حدد التربية الاسلامية في نطاق ضيق يتصل بالمواد الدينية في المنهج الدراسي ونشترك مع كثير من الباحثين في مجال الفكر التربوي الاسلامي بأن هذا التحديد هو امتداد لتأثير التقسيم الغربي للمناهج التعليمية ولا يمت إلى الفكر التربوي الاسلامي بصلة. ونذهب في تعريفنا للتربية الاسلامية إلى ما ذهب إليه أجماع علماء التربية الاسلامية المحدثين بأن التربية الاسلامية «هي تلك المفاهيم التي يرتبط بعضها ببعض في إطار فكري واحد يستند إلى المبادىء والقيم التي أتى بها الاسلام والتي ترسم عددا من الاجراءات والطرائق العلمية يؤدي تنفيذها إلى أن يسلك سالكها سلوكا يتفق وعقيدة الاسلام» (١).

فالتربية الاسلامية إذاً ليست مواد العلوم الدينية في المنهج الدراسي فقط بل انها مصطلح يشمل مفهومين متداخلين. مفهوما عاما يتعلق بالتربية ومفهوما خاصا يتعلق بالتعليم. يغطي المفهوم العام العملية التربوية في المجتمع المسلم على أساس أنها ظاهرة مرتبطة بالحياة ولا تقف عند زمن معين أو عمر معين لذلك فهي تشمل التربية في البيت والمؤسسات التعليمية الرسمية في المجتمع المسلم ووسائل التثقيف الشعبي على اختلاف مستوياتها. و يشمل المفهوم الخاص التعليم الاسلامي كفرع من علوم الفكر الاسلامي توضع على أساسه البرامج التعليمية،

(١) سعيد أسماعيل علي: أصول التربية الاسلامية ـ دار الثقافة للطباعة والنشر ١٣٩٦هـ ـ ٧٦م ص ٥.

وتختار بموجبه المواد الدراسية في المنهج، وتبنى على ضوئه النظم، وتصاغ الأهداف التربوية في كل مرحلة دراسية، وتعالج على حسب مرئياته المشاكل الادارية التربوية فيما يتعلق بالادارة المدرسية والمدرس والطالب والمنهج وعلاقة أحدهم أو جميعهم بالبيئة. على ألا يفهم من ذلك أننا نفرق بدقة بين مصطلحي التربية والتعليم فان أغلب الدراسات التربوية الحديثة تعتبر هذين المصطلحين وجهين لعملية واحدة من الصعب التفريق في العملية التربوية بينهما (٢). والتمييز بين مفهومين: عام يتعلق بالتربية وخاص يتعلق بالتعليم (يشتمل الأول على الثاني) إنما يهدف إلى تعريف المصطلحات تسهيلا للدراسة.

تتلخص أهداف هذه الدراسة في غرضين رئيسين:

الغرض الاول: تعريف القارىء بالكتابات التربوية الاسلامية التي ناقشت وتحدثت عن التربية والتعليم فلسفة وأهدافا ومناهج وطرق. وذلك باعطاء عينة لهذه الكتابات التربوية مقتصرين في معالجتنا على الكتب التي كتبت في القرن العشرين.

الغرض الثاني: رصد الاتجاهات المعاصرة في التربية الاسلامية في ضوء هذه العينة التربوية التي سنتناولها بالايجاز.

وقد حاولت، قدر المستطاع، في هذه الدراسة ترتيب هذه العينة من الكتابات التربوية في تسلسل تاريخي يعتمد على تاريخ الطبع، وأن أجعلها ممثلة قدر الامكان الكتابات التربوية الاسلامية وتطورها منذ بداية القرن العشرين. وأول نموذج لهذه العينة كتاب بعنوان **«أليس الصبح بقريب»** يوضّح نوع الاهتمام الذي كان يوّجه الكتابات التربوية الاسلامية في بداية القرن العشرين. لكاتبه الشيخ محمد الطاهر بن عاشور من تونس. وقد صدرت الطبعة الاولى منه عام ١٣٢٤ هـ وفيه يجد القارىء مسحاً تاريخياً للتربية والتعليم في البلاد الاسلامية بما في ذلك أهدافها ومناهجها ووسائلها وقليلا من أخبار المدرسين والدارسين، ويجد رسماً للحالة السيئة التي كان عليها التعليم في بلاد المغرب العربي وخاصة في تونس في بداية القرن الرابع عشر الهجري. وقد اقتصر الكاتب في معالجته للتربية والتعليم على تناوله من زاوية التعليم الديني. وهذا الكتاب نموذج واضح للصراع بين ما تبقى من المغرب العربي: من مفاهيم للتربية الاسلامية وبين الأفكار التربوية الغربية.

وعلى النمط التاريخي نفسه في الدراسة يتحدث محمد عبد الجواد في كتابه **«في كُتّاب القرية»** (١٣٥٨ هـ ــ ١٩٣٨م) عن حالة الكتاتيب المصرية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين مبينا أدوات الدراسة ومواد الدراسة وأغراضها، ملقيا بعض الضوء على طرق الدراسة وأوقاتها وأجورها. وتدور الدراسة حول قراءة القرآن الكريم ترتيلا وحفظا. وتتلخص أغراضها في تلك الفترة الزمنية كما بينها الكاتب في أربعة أغراض؛

١ ــ حفظ القرآن الكريم تقرباً إلى الله بدون شرحه وفهم معانيه. والانتفاع بهذا الحفظ بصورة محدودة بقراءته مرتلا في المآتم والأفراح والمناسبات الاجتماعية.

(٢) محمد جمال صقر: اتجاهات في التربية والتعليم ــ دار المعارف ــ ١٣٨٥ هـ ــ ٦٥م ص ١٩.

٢ ـ كان حفظ القرآن في تلك الفترة في مصر وسيلة للاعفاء من الخدمة العسكرية.

٣ ـ كان حفظ القرآن الكريم عند القرويين نوعا من الثقافة التي يتميز بها الطالب عن غالبية القرويين فبه يلبس العمامة ويسمى شيخا، ويحترم بين أقرانه ويؤم المصلين يكون له هيبة دينية.

٤ ـ إعداد التلاميذ لطلب العلم في الجامع الأحمدي بطنطا وفي الأزهر بالقاهرة حيث كان أهم شرط للقبول هو حفظ القرآن الكريم.

وبالاضافة إلى هذه الاغراض الأربعة يتعلم التلاميذ في الكتاتيب مبادىء القراءة والكتابة وبعض الأشغال اليدوية التي قد يحذق فيها بعض التلاميذ فيتخذونها مهنا لهم. وبين الكاتب أن يد الحكومة المصرية قد امتدت منذ ١٨٩٧م إلى الكتاتيب تحسينا وذلك بأدخال القوانين الجديدة والمواد الدراسية الأخرى مثل الديانة والتهذيب واللغة العربية والحساب والخط. وبدأت المدارس الرسمية منذ ذلك الحين بالانتشار كما أخذت الكتاتيب بالاضمحلال التدريجي. وقد ارتبطت في هذا الكتاب فكرة الكتاتيب عند الكاتب بالتعليم الديني وفكرة المدارس الرسمية بالتعليم الحديث.

والواضح من الكتابين، بصفة عامة، اقتصارهما على النظر إلى التربية والتعليم الاسلامي من زاوية التعليم الديني السائد في ذلك العصر والذي كان في صراع شديد مع التعليم الحديث المنقول من النظم الغربية. وليس في مجال هذا البحث التطرق إلى أسباب هذا الصراع وتاريخه ووسائله. وفي إمكان القارىء الذي يرغب في الاستزادة في هذه الناحية مراجعة كتاب «Islamic Education, Its Traditions and Moderanization into the Arab National Systems» (1922) لمؤلفه عبداللطيف طيباوي.

وعلى كل حال فقد استمر الصراع بين التعليم الديني (التقليدي) والتعليم العام (الحديث) حتى الحرب العالمية الثانية برجحان دائم لكفة التعليم الحديث وحصر للتعليم الديني في أضيق الحدود، بدعم مستمر من المستعمر في الوطن العربي. ولم تتغير الصورة كثيراً بعد الاستقلال في كثير من البلاد الاسلامية والعربية فقد نهجت النظم الجديدة في الغالب على خطى السياسة التعليمية القديمة التي رسمها الاستعمار. واستمر الصراع على أشده بين التعليم الديني الذي يُعتقد أنه يمثل الفكر التربوي الاسلامي وبين التعليم الحديث بأهدافه الجديدة وأنظمته المختلفة وطرقه التي فيها كثير من الابداع. على أن هذا الصراع يجب ألا يفهم بمعزل عن الظروف التي كانت تعيشها الأمة الاسلامية فلم يكن صراعا بين نظامين تعليميين فقط بل هو جزء من الصراع الكلي بين الاسلام والأفكار الغربية.

وقد شهدت الخمسينات والستينات الميلاديتين تغيرات جذرية في العالم العربي من النواحي السياسية والاجتماعية والثقافية أدت إلى تبلور الفكر الاسلامي التربوي الحديث بظهور مفهوم التربية الاسلامية في السبعينات على أوضح ما يكون. وسجل الفكر التربوي في بداية الستينات الميلادية ظاهرة جديدة تتمثل في سيل من الكتب التربوية الاسلامية لم يشهد لها التعليم الحديث في البلاد العربية مثيلا. ومن أوضح النماذج

للكتابات التربوية في تلك الفترة الجزء الاول من كتاب محمد قطب **«منهج التربية الاسلامية»** الذي يعتبر من أشمل الكتب التربوية التي تتحدث عن القاعدة النظرية للتربية الاسلامية. فقد رسم الكاتب الخطوط العريضة لأهداف التربية الاسلامية المستمدة من القرآن الكريم والتي تتمثل في إعداد الانسان الصالح يقابلها في مختلف الأيديولوجيات ونظريات التربية عند الشعوب باعداد المواطن الصالح. كما حاول تبيين مواصفات هذا الانسان الصالح، فهو الأتقى، وهو الذي يعبد الله و يهتدي إليه، وهو الذي يتبع هدى الله، وهو بالجملة ذلك الانسان الذي يفي بشروط الخلافة على الأرض. وهدف رئيسي للتربية الاسلامية في مثل هذا الوضوح يرد الناس إلى خالقهم مباشرة بلا حواجز ويجعل التخطيط على مستوى المجتمع والفرد في غاية الوضوح. ومن أبرز خصائص التربية الاسلامية كما صورها محمد قطب وهي بذاتها أبرز سمات الانسان الصالح الذي يسعى المنهج لتحقيقه في واقع الأرض، الشمول والتكامل والتوازن والايجابية السوية والواقعية المثالية. وقد تحدث الكاتب عن وسائل التربية الاسلامية في تربية الروح والعقل والجسم، وعن نظرة الاسلام للنفس البشرية، وأخيرا تعرض لبعض الأمثلة التي تبين ثمرة هذه التربية في الفرد المسلم.

و يعتبر كتاب **«التربية الاسلامية»** (١٩٦٤م) لمحمد عطية الابراشي، أحد الكتب التي تتحدث عن تاريخ التربية الاسلامية في خلال العصور الاسلامية الزاهية. وقد أعتبر الكاتب أن الغرض الرئيسي من التربية الاسلامية هو التربية الخلقية أو ما أسماه بالفضيلة. والأغراض الأخرى تتمثل في العناية بالدين والدنيا معا، العناية بالنواحي النفعية، دراسة العلم لذات العلم. وأخيرا التعليم المهني والفني والصناعي لكسب الرزق. وفي معرض حديثه عن تاريخ التربية الاسلامية بين أننا «إذا رجعنا إلى الاتجاهات الحديثة في التربية في القرن العشرين ودرسنا مبادئها وطرقها وأنظمتها وجدنا أن التربية الاسلامية قد سبقتها بقرون في المناداة بكثير من المبادىء والأساليب التربوية الهامة» ص ١٥. وأورد بعض الأمثلة على ذلك. وقد بين الابراشي في كتابه التقسيم القديم لمناهج التربية الاسلامية في عصورها الزاهية مشيراً إلى قسمين. القسم الأول: منهج المرحلة الأولى و يشمل بوجه عام القرآن الكريم ومبادىء الدين والقراءة والكتابة والحساب ودراسة اللغة العربية ورواية الشعر الخلقي وإجادة الخط ومعرفة القصص العربية والتمرن على السباحة والفروسية. والقسم الثاني: منهج المرحلة العالية. وهو نوعان، منهج ديني أدبي ومنهج علمي أدبي. فالأول يشمل بصفة عامة علوم القرآن، النحو، الكتابة، العروض، الأخبار (التاريخ) ثم الحساب، أما النوع الثاني فيشمل العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية والمنطق والفلسفة. على ألا يفهم من ذلك أن هناك دائما تفريقا دقيقا في المراحل العالية بين المنهجين الديني الأدبي والعلمي الأدبي بل أنهما متداخلان وغالبا ما أصبح للعالم المسلم حظاً في دراسته العالية من كلا المنهجين. ولم يقصد الكاتب بهذا التصنيف ـ في اعتقادنا ـ إلا تسهيلا للدراسة النظرية للموضوع. وقد نقل الكاتب رأي الغزالي في تصنيفه للعلوم، حيث صنفها

إلى ثلاثة أقسام تعتبر من القواعد الأساسية لنظرية المعرفة في الاسلام التي يعتمد عليها بناء المناهج في التربية الاسلامية.

١ ـــ قسم مذموم قليله وكثيره كالسحر.

٢ ـــ وقسم محمود قليله وكثيره، محمود إلى أقصى غايات الاستقصاء وهو العلم بالله وسنته في خلقه (القرآن وعلومه، وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم، والعلوم الطبيعية والاجتماعية والانسانية). وهو علم مطلوب للتوصل الى سعادة البشر في الدنيا والآخرة.

٣ ـــ وقسم يحمد منه مقدار الكفاية كالنجوم.

ومن أهم الافكار الرئيسية في الكتاب أن التربية الإسلامية تعتمد على قاعدة أساسية تهتم بعنصري الدين والدنيا معاً ولا تبالغ في أحدهما على حساب الآخر. وقد نشر لمحمد عطيه الابراشي كتاب آخر بعنوان **«التربية الإسلامية وفلاسفتها»** (١٩٦٩م) مُركزاً على الدراسة التاريخية للتربية الاسلامية وهو في الحقيقة نفس كتاب **«التربية الإسلامية»** بزيادة ثلاثة فصول عن بعض فلاسفة الأسلام، أبن سينا والغزالي وابن خلدون وآراءهم التربوية.

وعلى النسق التاريخي نفسه في دراسة التربية يعتبر كتاب د. أحمد شلبي **«تاريخ التربية الاسلامية»** (١٩٦٦م) موسوعة تاريخية جمع فيها المؤلف كثيراً من المعلومات التاريخية عن عناصر التعليم في الاسلام شملت أمكنة التعليم والمكتبات والمدرسين والتلاميذ وكثيرا من المعلومات عن فلسفة ونظم التربية الاسلامية.

لقد بينا في مستهل هذه الدراسة في معرض تعريفنا للتربية الاسلامية وجهتي النظر المسيطرتين في الكتابات التربوية: النظرة العامة الشاملة التي تشمل بصفة عامة تربية الفرد المسلم ككل في المجتمع الاسلامي، وبصفة خاصة التعليم في المؤسسات التعليمية في المجتمع. والنظرة الاخرى التي تحدد التربية الاسلامية في مفهوم ضيق يتناول العلوم الدينية في المنهج التعليمي. وقد أشرنا إلى بعض العينات من الكتب التربوية التي أقترن علاجها للتربية الاسلامية بالحديث عن علوم الدين، ولفتنا الأنتباه إلى الظروف التي أدت الى ذلك، والزمن الذي سيطرت فيه هذه الكتابات على الفكر التربوي الأسلامي. وعلى كل حال بالرغم من استمرار هذا الأتجاه في كتابات عديدة حتى وقتنا الحاضر إلا أن الكتابات الحالية لا تعكس فكرة الصراع الذي كان على أشده في بداية القرن العشرين بين التعليم الديني والتعليم الحديث.. ويؤخذ على هذا الاتجاه في الكتابات المعاصرة تحديد معالجة جوانب التربية الاسلامية في زاوية المواد الدينية في المنهج التعليمي. فقد أطلق لفظ الكل (التربية الاسلامية) على لفظ الجزء (العلوم الدينيه) فهي بذلك مشكلة تتعلق بتعريف لمصطلح التربية الاسلامية ولا تعكس بالضرورة اختلافاً في المفاهيم التربوية. ومن أشهر الكتب التي تمثل هذا الاتجاه كتاب **«لمحات في وسائل التربية الاسلامية وغاياتها»** لمحمد أمين المصري، وفيه ربط الكاتب بين تدريس العلوم الدينية ونتائج أتجاهات التربية الحديثة في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية. وبين بعد مناقشة لاتجاهات التربية الحديثة أنه «من الخطأ... أن نلجأ الى وسائل الوعظ الكلامي والتلقين وفرض المبادىء الخلقية فرضاً خارجياً والأولى أن نبني

هذه التربية عن طريق الأيمان والاقتناع والخبرة التي تتم عن طريق التفاعل الاجتماعي » ص ٢٢ (٣). فالطالب يجب أن يعطي حرية السؤال ويجب أن نربط بين ما تتطلبه المناهج وما يريد طلابنا الوصول اليه، ولننهج في ذلك طرق البحث العلمي. وباختصار يؤكد الكاتب على ضرورة أعتماد تقديمنا وتدريسنا للمواد الدينية على الخطوات التي يسير فيها العقل لدى حل كل مشكلة وهي:

١ ـ مرحلة أختيار الموضوع أو المشلكة المراد حلها.

٢ ـ مناقشة الوسائل التي تؤدي إلى هذا الغرض.

٣ ـ ممارسة البحث حسب الخطة التي رسمت.

٤ ـ تقدير قيمة النتيجة التي أنتهينا إليها.

فالغرض من قراءة القرآن الكريم مثلاً هو « أن يألف الطالب كتاب الله و يتعرف على أغراضه و يتأثر و يتعظ بعظاته ويجيد تلاوته تلاوة خاشعة تصدر من قلب واع وعقل متدبر» (٤) (ص ٢٣). والغرض من تفسير القرآن « أن يمتلىء قلب الطلاب بسحر كتاب الله وقوة بيانه والتأثر العميق بعظمته وسلطانه والاستماع بقلب واع لأوامره وزواجره والاستجابة لهديه وإرشاده » (ص ٢٥). وهناك أغراض محددة لكل من الحديث والعقيدة والسيرة النبوية. والوصول إلى هذه الأغراض يجب ألا يأخذ منهجاً اعتباطياً بل تحدد لها الوسائل ثم يمارس البحث والتقديم أو الدراسة حسب هذه الوسائل للوصول إلى النتائج المطلوبة. وتبعاً لهذه الوسائل التي بينها الكاتب لتدريس المواد الدينيه يبين بوضوح خطوات متتابعه لتدريسها في المراحل الابتدائية والمتوسطة والثانوية.

ومن الكتب التي حددت مفهوم التربية الاسلامية في علوم الدين كتاب د. عبدالرشيد عبدالعزيز سالم « **التربية الاسلامية وطرق تدريسها** » (٦) (١٣٩٥هـ ـ ٧٥م) التي تناول فيه الكاتب طرق تدريس القرآن الكريم والعبادات وطرق تدريس السيرة والتهذيب والحديث. وأخيراً نختتم هذا الاتجاه في التربية الاسلامية بمقال للدكتور مقداد يالجن « وسائل التربية الايمانية في ضوء العلم والفلسفة والأسلام » (٧). وتجدر الاشارة هنا إلى أن هذا المقال لم يتطرق إلى تحديد مفهوم التربية الاسلامية لا تعميماً ولا تخصيصاً وهدفنا من الاستشهاد به هو الاستفادة من الوسائل التي وصفها لتكوين الإيمان، الذي يعتبر تكوينه ـ ورفع مستواه ـ غالباً من مهام العلوم الدينية. لقد أرجع الكاتب سبب عدم تمسك المسلمين بدينهم إلى أزمة الإيمان (مشكلة تربوية) واقترح أربع وسائل لتكوين الإيمان الدافع إلى السلوك.

الأولى: تجنب اتخاذ طرق التلقين الصوري وسيلة للأقناع.

الثانية: التركيز على جوانب العقيدة الاسلامية الإيجابية والمؤثرة في السلوك.

(٣) محمد أمين المصري: لمحات في وسائل التربية الاسلامية وغاياتها ـ دار الفكر ـ بدون تاريخ ص ٢٢.

(٤) نفس المرجع ص ٢٣.

(٥) نفس المرجع ص ٢٥.

(٦) عبدالرشيد عبدالعزيز سالم / التربية الاسلامية وطرق تدريسهاالكويت: دار البحوث العلمية ١٩٧٥م .

(٧) مقداد يالجن: مجلة المسلم المعاصر ـ الكويت: دار البحوث العلمية ١٩٧٥م العدد الخامس، ص ٧٧.

الثالثة: استخدام كل وسائل الإقناع وطرق الوصول إلى الحقائق اليقينية لترسيخ العقيدة القوية.

الرابعة: تكوين عاطفة قوية دافعة إلى السلوك بموجب هذا الإيمان وقد ضرب الكاتب أمثلة واضحة وبسيطة لكل وسيلة من الوسائل الأربعة.

وبعيداً عن تحديد التربية الاسلامية بالتعليم الديني يقف الاتجاه العام في تعريف التربية الاسلامية مسيطراً على الكتابات التربوية الحديثة ويزداد هذا الأتجاه وضوحاً وتأكيداً من علماء التربية المسلمين. وكغيره من الأتجاهات التربوية مر بعدة مراحل حتى وصل في آخر السبعينات الميلادية إلى وضوح تام في الرؤية. فبالإضافة إلى الكتب التي تحدثنا عنها فيما يتعلق بفلسفة التربية (القاعدة النظرية) وتاريخها يعتبر كتاب «التربية في الأسلام» (١٩٦٧).م للدكتور أحمد فؤاد الأهواني من الكتب التي أحتوت عناصر مهمة في سبيل نضج هذا الأتجاه في النظرة إلى التربية الاسلامية. فقد عرّف الأهواني التربية على أنها المفاهيم المنطلقة من الأسلام والمؤدية إلى «تصفية الروح وتثقيف العقل. وتقوية الجسم، فهي تعني بالتربية الدينية والخلقية والعلمية والجسمية، دون تضحيه بأي نوع منها على حساب الآخر» (ص ٩). وبناءً على هذا الأساس تحدث الكاتب عن دعائم التربية الاسلامية وميزاتها ونقلنا إلى القرن الرابع الهجري بتحقيقه لرسالة «**تفصيل أحوال المعلمين والمتعلمين**» لأبي الحسن علي بن محمد القابسي المتوفي سنة ٤٠٣ هـ. كما اشتمل كتابه على رسالة «**آداب المعلمين لأبن سحنون**» المكتوبة في القرن الثالث الهجري [التي تعتبر بالأضافة إلى ما كتبه الجاحظ أول الكتابات في التاريخ الأسلامي حول التربية والتعليم] (٨). وقد أكد الأهواني على أربعة مبادىء في التربية الأسلامية، يُعتقد أنها أفكار حديثة في التربية، وهي مبدأ الحرية في التربية الواضح في مناهج وطرق التعليم على امتداد العصور الأسلامية ومبدأ التطور المستمد من طبيعة الاسلام الصالح لكل زمان ومكان، ومبدأ تكافؤ الفرص التعليمية القديم قدم الاسلام نفسه. ذلك أن الاسلام لا يعرف نظام الطبقات الاجتماعية فالناس سواسية كأسنان المشط، والناس سواسية أمام الله ولا فضل لعربي على أعجمي ولا أبيض على أسود إلا بالتقوى. وأخيراً مبدأ الالتزام في التعليم الذي قرره أبو الحسن علي بن محمد القابسي في نهاية القرن الرابع الهجري وجعله من أوامر الشرع.

وهذا المفهوم للتربية الاسلامية الذي عبر عن بعض عناصره الأهواني اتضح تماما في الكتابات التربوية الحديثة التي قد يمثلها كتاب «**أصول التربية الاسلامية**» لسعيد اسماعيل علي (١٩٧٦م) الذي عرّف التربية الاسلامية على أنها «تلك المفاهيم التي يرتبط بعضها ببعض في إطار فكر واحد يستند الى المبادىء والقيم التي أتى بها الاسلام والتي ترسم عدداً من الأجراءات والطرائق العملية، يؤدي تنفيذها إلى أن يسلك سالكها سلوكاً يتفق وعقيدة الأسلام» (ص ٥). وهذا التعريف يشمل التربية والتعليم سواء في

(٨) عبداللطيف الطيباوي: Islmic Education Headly Broltens LTD. London P. 36.

البيت أو في مؤسسات التعليم الرسمية في المجتمع المسلم أو في أي وسيلة من وسائل التثقيف الشعبي على اختلاف مستوياتها. فكما أن الفكر التربوي في المجتمعات الاشتراكية مثلا يوجه الأهداف التعليمية ووسائل التثقيف الاجتماعي نحو فكرة الأيديولوجية عن الكون والانسان والحياة، وكذلك الحال بالنسبة للمجتمعات الرأسمالية، فأن التربية الاسلامية تسعى لتوظيف الفكر التربوي في سبيل تحقيق أهداف الاسلام على مستوى الفرد والعائلة والمجتمع المحلي والأمة الاسلامية.

وهذا الأتجاه مدين بأتضاحه للظروف التي مرت بها المنطقة العربية والأسلامية في العقدين الأخيرين. ولأن أكثر النماذج من الكتب التربوية التي تناولناها بالبحث في هذه الدراسة هي كتب عربية فسنحدد رصدنا لهذا الأتجاه التربوي بألقاء بعض الضوء على العوامل التي أدت إلى نضوجه وكما أسلفنا في بداية حديثنا عن هذا الاتجاه، بأنه جزء من الدعوه الى تطبيق الأسلام ككل، فأنه يخضع لما مرت به هذه الدعوة من نجاحات أو أنحسارات. والربط بين تطور هذا الأتجاه التربوي والظروف السياسية التي مر بها العالم العربي هي حقيقة لا مجال لانكارها. وتقف هزيمة الجيوش العربية في الحرب العربية الأسرائيلية في عام ١٣٨٧هـ — ١٩٦٧م على رأس الأسباب التي أدت بكثير من المفكرين ورجال التربية في الوطن العربي إلى فتح صفحة جديدة بالمطالبة بالرجوع إلى التربية الاسلامية. وليس هذا غريباً في حياة الأمم، ففي مثل هذه الفترة الصعبة التي خُدش فيها ضمير الأمة العربية وتوالت عليها المصائب حتى هُزمت عسكرياً يقف أبناؤها المخلصون لتشخيص أدوائها ولمساعدتها على رسم الطريق للوقوف في سبيل مثل هذه الكارثة. وكما يحدثنا التاريخ، فأن الملجأ الوحيد عندما تتعرض الأمم للأزمات السياسية أو الأجتماعية أو العسكرية هو التربية والتعليم. من أجل ذلك ظهرت تعابير على الساحة العربية في ذلك الوقت لايزال كثير منا يتذكرها مثل أزمة الضمير والتدني الأخلاقي وما شابهها وهي في الأصل لا تتعدى في الحقيقة ما وصلت إليه التربية والتعليم في الوطن العربي من مصير. ومن الطبيعي في وقت كهذا أن تنشط الأفكار التربوية الاسلامية معبرةً عن غيابها عن الساحة فطالعتنا الصحف العربية والمجلات والدوريات ببعض الكتابات التي طالبت بأعادة النظر في كثير من الأنظمة التعليمية العربية. وظهرت على الساحة كتابات تربوية تحمل عناوين مثل «نحو التربية الاسلامية» و «عودة الى الأسلام» و «نحو توحيد الفكر التربوي في العالم الاسلامي». ولالقاء بعض الضوء على أفكار هذه النماذج من الكتابات التي ظهرت في تلك الفترة طالب أبو الحسن الندوي في كتابه **«نحو التربية الاسلامية الحره في الحكومات والبلاد الأسلامية»** (١٣٨٨هـ — ١٩٦٩م) بأعادة صياغة المناهج التعليمية صياغة أسلامية وأعطى بعض الأقتراحات العامة لتحقيق هذه المهمة. وأكد الدكتور محمد فاضل الجمالي في كتابه **«نحو توحيد الفكر التربوي في العالم الاسلامي»** (١٣٩٢هـ — ١٩٧٢م) على أهمية الرجوع إلى المفاهيم الاسلامية في التربية. وتحدث عن أهداف التربية في القرآن الكريم وأوجزها بـ«معرفة الأنسان نفسه، ومعرفة الانسان

النظام الأجتماعي وتحمل نصيبه من المسؤلية الاجتماعية، ومعرفة الانسان الكون والخليقه وأستثمارها لخير الانسان و وفوق ذلك كله معرفة الانسان لخالق الكون وعبادة الخالق وذلك باتباع أوامره واجتناب نواهيه» (ص ٨١). وأفرد أحمد الشرباصي في كتابه «**عودة الى الاسلام**» (١٩٧١م) قسما عن أسس التربية الاسلامية ضمنها نظرة التربية الاسلامية الى المعرفة والبحث العلمي والمتعلم و بعض من نظرتها إلى طرق التدريس ومناهجه التعليمية. وإذا أضفنا إلى هذه الأسس التربوية ما أسماه محمد قطب بخصائص التربية الاسلامية، الشمول والتكامل والتوازن والأيجابية السوية والواقعية المثالية وما أسماه أحمد فؤاد الأهواني بمبادىء التربية الاسلامية من تكافؤ للفرص التعليمية والألزام والحرية والتطور يجد الباحث فكراً تربوياً مميزا.

وممـا تجدر الاشارة إليه أن الكتابات التربوية حتى تلك الفترة من بداية السبعينات الميلادية، كما هو واضح من نقاشنا، كانت غالباً مهتمة بالدراسة التاريخية والفلسفية للتربية الاسلامية من تبيين لجوانبها وأهدافها وطرقها وميزاتها بدون الحديث والتعرض بصورة دقيقه لمكانتها في الأنظمة التعليمية العربية. ولم يتصد لهذه المهمة إلا الدكتور عبداللطيف الطيباوي من جامعة لندن في كتابه

Islamic Education its Traditions and Modernization into the Arab National Systems

حيث حلل الكاتب بدقة الأنظمة التعليمية في العالم العربي و بين نقاط القوة والضعف فيها. في الجزء الأول ناقش الكاتب تاريخ التربية الاسلامية وتطور الفكر التربوي في الأسلام مبيناً نظرية التربية في الاسلام التي رسم معالمها أبو حامد الغزالي وأستمرت عدة قرون حتى جاء ابن خلدون الذي أسهم في توضيحها أسهاماً وقف بعده الأ بداع في الأفكار التربوية لعدة قرون من الانحطاط. وبعد قرون الانحطاط وقعت البلاد العربية تحت تأثير الأفكار الأجنبية عن طريق النفوذ والتبشير والاستعمار مما أدى بعد كفاح مرير الى إنحسار مفاهيم التربية الاسلامية في المعاهد الدينية والمساجد والزوايا. ونظراً للتحديث وأثره في فلسفة التربية العربية الحديثة أصبح هناك ثنائية في التعليم. فهناك التعليم الديني الذي هو امتداد لبعض المفاهيم المتعلقة بالتربيه الاسلاميه وهناك التعليم المدني البعيد عن روح الاسلام. وقد أخذ الكاتب في الجزء الثاني من الكتاب الأنظمة التربوية الحديثة في العالم العربي واحداً بعد الآخر بالايضاح والرصد التاريخي منذ بدء تأثرها بالافكار الأجنبيه حتى سنة ١٩٦٧م. وفي الجزء الثالث شخص المشاكل التربوية العزبية الحديثة فيما يتعلق بالأهداف التعليمية ومحتوى المناهج والتخطيط التربوي وطرق التدريس. واختتم دراسته بتأكيد حقيقة هامة وهي أن فلسفة التعليم في أكثر البلاد العربية قد تحولت من فلسفة تقوم على المبادىء الاسلامية الواضحة المعالم إلى فلسفة غير واضحة تقوم على أساس القومية العربية التي اختلف في تعريفها المفكرون ومن ثم اختلفت آراء التربويين العرب في تحديد إطار لفلسفتها التعليمية.

و يبدو أن كتاب الطيباوي يكاد يكون الأول من نوعه الذي أخذ أزمة التعليم المعاصر في البلاد العربية بالبحث الموضوعي والروح

العلمية الدقيقة. وقد ظهرت بعده كتابات عديدة تتحدث عن جوانب هذه الازمة لا من الناحية التعليمية فقط بل من النواحي الثقافية والاجتماعية. والجدير بالذكر أن مفاهيم التربية الاسلامية في هذه الفترة قد استقرت ونضجت، وما الحديث عن الأزمة التعليمية والثقافية إلا دليل على الاتجاه الفكري والتربوي الحديث الذي أخذ مفاهيم التربية الاسلامية معياراً للحكم على مدى صلاحية الأفكار التربوية في المنطقة. وأخذ يقيّم نتائج التربية العربية الحديثة في ضوء وضوح الرؤية فيما يتعلق بالأهداف التعليمية الاسلامية.

وليس من العدل، على كل حال، القول بأن الحديث عن الأزمة التعليمية في العالم العربي لم يكن موجوداً قبل كتاب الطيباوي. بل أن الحديث عن هذه الأزمة قديم قدم تأثير الأنظمة الغربية في العالم العربي والاسلامي لكن أن تُفرد له الكتب من ناحية أكاديمية، وتقام لها المؤتمرات التربوية المتخصصة وتكتب عنها المقالات العلمية التي تعكس فهماً دقيقاً لروح التربية الاسلامية فهذا شيء جديد نسبياً شهدته السبعينات الميلادية وعلى الخصوص النصف الأخير منها.

وقد أخذ الحديث أخيراً عن أزمة التعليم في الكتابات التربوية الاسلامية صبغة عالمية انتقلت به من محدودية الأنظمة التعليمية في البلاد العربية إلى ما وصلت اليه النظم التربوية الأرضية من مستوى على غاية كبيرة من التدني. ففي محاولة لتشخيص أزمة التعليم المعاصر قدم د. زغلول راغب النجار في مقاله «أزمة التعليم المعاصر وحلولها الاسلامية»(٩) (١٣٩٧هـ) تحليلاً دقيقاً للأزمة. فقد بين اختلاف الباحثين المعاصرين في أصل الأزمة فمنهم من أرجعها الى أسباب اقتصادية ومنهم من أرجعها إلى أسباب اجتماعية والبعض الآخر يعتقد أنها أسباب ذات طبيعة تربوية تتعلق بالقديم والحديث في التعليم. لكن الكاتب لا يتفق مع أي من آراء الباحثين جميعا في تحديد أصل الازمة في أحد الأسباب سالفة الذكر. وعلى الرغم من أنه لا ينكر أثر هذه الأسباب في بعض جوانب الازمة في التعليم إلا أنه يؤكد على أن حجر الزاوية في أزمة التعليم المعاصر هو عدم وجود فلسفة تربوية صحيحة. واختتم الكاتب بحثه مشيرا إلى التربية والتعليم في البلاد الاسلامية بقوله «إذا أردنا للتعليم أن ينهض من هذه المحنة التي يعيشها فعلينا أن نعيد صياغة المعارف الانسانية كلها من تصور إسلامي صحيح وبذلك نضفي الى التعليم بعداً نفتقر إليه اليوم ونزيل هذا التناقض القائم بين دروس الدين وبين المعارف التي تُعلم من تصور غير إيماني ... أما أن يُعلم الطفل شيئاً من الدين وفي نفس الوقت تمتلىء كتبه الأخرى بمفاهيم منكرة لذلك، أو متجاهلة له، فإنه سيعيش في حالة من التمزق الفكري قد تؤدي به في النهاية إلى الكفر بكل شيء» (ص ١٨٨)(١٠).

كما أوضحنا في هذه، الدراسة كان لبعض الأحداث والظروف التي مرت بالعالم العربي والاسلامي أهمية كبيرة في تطور هذا الاتجاه في مفهوم التربية وإبرازه للوجود. وعلى المستوى نفسه من الأهمية في سلسلة هذه الأحداث شهد عام ١٣٩٧هـ حدثاً هاماً في

(٩) زغلول راغب النجار: مجلة المسلم المعاصر ــ بيروت ــ العدد الحادي عشر (رجب، شعبان، رمضان) ١٣٩٧هـ، ص ١٣٧.

(١٠) المرجع السابق.

تطور التربية الاسلامية ففي (إبريل ١٩٧٧م)
عقد المؤتمر العالمي الأول للتعليم الاسلامي في مكة المكرمة بدعوة من جامعة الملك عبدالعزيز. ويعتبر هذا الحدث الأول من نوعه في المنطقة العربية والاسلامية ففيه اجتمع ثلاثمائة وثلاثة عشر عالما مسلما لتدارس الأوضاع التربوية في العالم العربي والاسلامي ولمحاولة وضع الحلول للأزمة التعليمية وقد عكست البحوث المقدمة وطبيعة تبادل الآراء الرؤية الواضحة للمستقبل التربوي كما تريده الشعوب الاسلامية ويطالب به علماؤها المخلصون. وفي السنوات القليلة الماضية التي أعقبت ذلك المؤتمر العالمي عقدت مؤتمرات أخرى وشرعت جامعة الملك عبدالعزيز في مشروع طموح لتبني سلسلة من الكتب عن التربية الاسلامية وهو حدث مهم في حد ذاته ذلك أن جامعة الملك عبدالعزيز هي الجامعة الوحيدة في المنطقة العربية التي تبنت مثل هذا المشروع وأعطته الاهتمام اللائق به ورعته مستقبلاً عن طريق هذه السلسلة من الكتب.

ومن أمثلة هذه الكتب في سلسلة التربية الاسلامية:

1- Muslim Education in the Modern world
2- Aims and Objectives of Islamic Education
3- Social and Natural Sciences: The Islamic Perspective
4- Philosophy, Literature and Fine Arts
5- Curriculum and Teacher Education (1980)
6- Education and Society in the Muslim World
7- Crisis in Muslim Education (1979)

(لم يتوفر لدينا سوى النسخ المكتوبة بالانجليزية)

وقد تميزت هذه السلسلة بالوضوح والبساطة والطبيعة التطبيقية في نظرتها إلى التعليم في البلاد الاسلامية. أي أنها ليست ذات صبغة فلسفية أو تاريخية فقط بل من أهدافها مساعدة المخطط التربوي وخبير المنهج والمدرس في تطبيق هذه الأفكار الاسلامية في المنهج التعليمي ولنأخذ كتاب:

Curriculum and Teacher Education

جمع وتقديم محمد الافندي ونبى أحمد بالوك (١٤٠٠هـ) مثالا لما اشتملت عليه هذه السلسلة من أفكار. فقد قام الكتاب على فكرة رئيسية وهي أن التعليم في البلاد الاسلامية يجب أن يتجه الى «المنهج الاسلامي المتكامل». وهذه ضرورة حتمية للسيطرة على التصنيف الغربي للعلوم في البلاد الاسلامية ولمهاجمة الثنائية في التعليم الذي قُسم إلى ديني وآخر مدني (تقليدي وآخر حديث) وبيّن الكتاب أن أهداف التربية الاسلامية تختلف عن أهداف التربية الغربية وأصدائها في العالم الاسلامي. وتقسيم العلوم إلى دينية وعلمانية بأهداف تعليمية متناقضة ليس تقسيماً إسلامياً. والاتجاهات الحديثة في التربية التي تطورت في بيئات أبعد فيها الدين عن التربية لا تستطيع أن تساعدنا على بناء مناهجنا التربوية الا فيما يتعلق ببعض الوسائل. لقد غطى الكتاب في الجزء الأول موضوعات تتعلق بفلسفة التربية الاسلامية وأهدافها وطرق تقديمها في المناهج الدراسية، كما غطى الجزء الثاني توصيات المؤتمر العالمي الأول للتعليم الاسلامي (مكة ١٣٩٧هـ) الخاصة بتدريب المعلمين وتحضيرهم للمشاركة في النظام التعليمي في ضوء خطة تعليمية تأخذ روحها

من الاسلام بعيدا عن النموذج الغربي. وهذه الخطة التعليمية بلا شك، كما صورها المؤتمر، عنصر هام من عناصر التغيير التدريجي باتجاه التربية الاسلامية ذلك أن المعلم يُعتبر الدعامة الرئيسية في تحقيق أهداف المنهج التعليمي.

في ضوء تحليلنا لهذه العينة من الكتابات التربوية التي تناولناها بالايجاز في هذه الدراسة والتي تغطي فترة طويلة من تطور المفاهيم التربوية في المنطقة العربية والاسلامية منذ بداية القرن العشرين الميلادي يجد الباحث ثلاثة اتجاهات بارزة في الكتابات التربوية الاسلامية(١١).

الاتجاه الاول: ومجاله الوصف والتتبع التاريخي للمؤسسات والنظم التربوية الاسلامية مثل المساجد والكتاتيب والمدارس والحلقات الدراسية والمعاهد الدينية منذ ظهور الاسلام حتى مطلع القرن العشرين وهو اتجاه ذو صبغة تاريخية في الدراسة.

الاتجاه الثاني: ومجاله الحديث عن المفاهيم والافكار التي هي نتاج لجهود علماء المسلمين خلال العصور الاسلامية، مثل الآراء التربوية لكل من ابن سينا والغزالي وإخوان الصفا وابن خلدون وغيرهم. وهذا الاتجاه ذو صبغة فلسفية في الدراسة.

الاتجاه الثالث: وهذا الاتجاه هو ما حاولنا التركيز على أهم جوانبه وعلى تطور مفهومه في دراستنا فهو اتجاه لا يكتفي بالحديث عن المؤسسات التعليمية في الماضي وعن مواصفاتها، أو يحدد دراسته بتحليل ومناقشة أفكار علماء التربية المسلمين الذين خدموا الفكر الاسلامي في زمن سابق، بل انه يرجع هذه الأفكار والآراء التربوية إلى مصادرها الاصيلة ويحاول أن يميز الغث منها من السمين عن طريق عرضها على أهم مصادر الفكر الاسلامي متمثلة في القرآن الكريم والسنة النبوية. ومن ثم فانه إتجاه لا يكتفي بالسرد التاريخي أو المناقشة الفلسفية بل يرسم الأهداف التعليمية و يناقش طرق تقديمها في وسائل التثقيف الشعبي وفي المناهج التعليمية في مختلف المراحل الدراسية من حياة المتعلم في المجتمع المسلم.

إن هذا الاتجاه ينظر إلى التربية الاسلامية كما عرّفها سعيد اسماعيل علي أنها «تلك المفاهيم التي يرتبط بعضها ببعض في إطار فكري واحد يستند إلى المبادىء والقيم التي أتى بها الاسلام والتي ترسم عدداً من الاجراءات والطرائق العلمية يؤدي تنفيذها الى أن يسلك سالكها سلوكا يتفق وعقيدة الاسلام» (١٢).

وهذه النظرة إلى التربية الاسلامية تشمل مفهومين متداخلين؛ مفهوما عاما يتعلق بالتربية ومفهوما خاصا يتعلق بالتعليم. يغطي المفهوم العام التربية في المجتمع المسلم على أساس كونها ظاهرة مرتبطة بالحياة ولا تقف عند زمن أو عمر معينين لذلك فهي تشمل التربية في البيت والمؤسسات التعليمية الرسمية في المجتمع المسلم ووسائل التثقيف الشعبي على اختلاف مستوياتها. أما المفهوم الخاص للتربية الاسلامية فهو التعليم وهو جزء من المفهوم العام توضع على أساسه البرامج التعليمية، وتُختار بموجبه المواد الدراسية في المنهج وتبنى على ضوءه النظم وتصاغ الأهداف التربوية،

(١١) الاتجاهان الأولان ذكرهما سعيد اسماعيل علي في كتابه، أصول التربية الاسلامية دار الثقافة للطباعة

وتعالج على حسب مرئياته المشاكل الادارية والتربوية فيما يتعلق بالادارة المدرسية أو المدرس أو الطالب أو المنهج التربوي وعلاقة أحدهما أو جميعا بالبيئة. وهذا المفهوم في التربية الاسلامية بشقيه العام والخاص يرفض الفصل، كما أسلفنا، في عقلية المتعلم المسلم بين العلوم الدينية ومواد المنهج الأخرى، ويرفض المفاهيم العلمانية في التربية، وينظر بعين الشك إلى كل علم تطور بعيدا عن البيئة الاسلامية الصحيحة. وهو المفهوم الذي أفضنا في الحديث عن تطوره وأوردنا بعض النماذج من الكتابات التربوية لرصد مساره حيث عكست كتابات محمد قطب قاعدته النظرية في تربية العقل والجسم والروح، وأعطتنا كتابات محمد عطية الابراشي وأحمد شلبي خلفيته التاريخية بتوسع، وأوضحت ميزاته ومعالمه كتابات أحمد فؤاد الاهواني، وبين لنا سعيد اسماعيل علي بوضوح أصوله التي يرتكز عليها، وحلل لنا عبد اللطيف طيباوي بدقة المبررات التي أدت الى ابتعاده عن أنظمتنا التعليمية، وأيقظتنا الكوارث المتتالية في العالم العربي على سبيل المثال وعلى رأسها هزيمة ١٩٦٧م على أهمية الرجوع اليه، وأخيرا عبرت عن أروع أبعاده وعكست تطوره الأكاديمي سلسلة الكتب التي أصدرتها جامعة الملك عبد العزيز بجدة على أثر انعقاد سلسلة من المؤتمرات حول التعليم الاسلامي.

وأخيرا أود في نهاية هذه الدراسة أن أشرك القارىء معي في بعض الملاحظات حول الكتابات التربوية الاسلامية علها تساعد في إثارة بعض الاهتمام وتسهم في توسيع أفق الوعي التربوي لدى الباحثين.

١ ــ إن التربية الاسلامية بمفهوميها العام والخاص لا تعني بالضرورة رفض بعض الأفكار التربوية الغربية إذا كانت تتمشى مع روح الاسلام وفي الامكان إخضاعها للأهداف العامة للتربية والتعليم الاسلامي.

٢ ــ إن أهم مشكلات التربية الحديثة في العالم العربي والاسلامي ليست مشكلات ذات صبغة مادية أو صبغة اجتماعية بل أنها مشكلات تتعلق بفلسفة التربية نفسها وبالأهداف العامة من التعليم التي أنتقلت في كثير من البلاد ــ ولا تزال تتجه نحو الانتقال في بلاد أخرى ــ من وضوح الأهداف في التربية الاسلامية إلى التعثر في بناء أهداف جديدة تعتمد على الأفكار المستوردة من الغرب الرأسمالي أو الشرق الاشتراكي. بل أن أصل الأزمة التعليمية هو وجود هذه الثنائية في التعليم نتيجة لهذا التيار.

٣ ــ إن بناء نظرية تربوية إسلامية يجب أن يأخذ في الحسبان كتابات علماء المسلمين المحدثين في التربية، وأن يستمد عناصره من أسهامات الغزالي وابن خلدون وأن يأخذ منطلقاته من القرآن الكريم والسنة النبوية.

٤ ــ وقع كثير من المفكرين وكتاب التربية الاسلامية في نوع من الخلط عند تناولهم بعض المصطلحات التربوية. وهذا الخلط ليس سببه بالطبع عدم اتضاح الرؤية فيما يتعلق بالمفاهيم التربوية، بل أهم أسبابه عدم الاهتمام بتعريف المصطلحات التي تتناولها كتبهم ومقالاتهم والتي تعني أشياء مختلفة باختلاف الكتاب. ومن هذه الأمثلة التي هي مصدر لنوع من الخلط مصطلح «التربية الاسلامية» الذي اعتبره بعضهم علوم الدين في المنهج

الدراسي. ومن هذه الأمثلة التربوية، ايضا الاختلاف في معالجة مصطلحات مثل التربية الدينية، التعليم الديني، الثقافة الدينية، الثقافة الروحية، الثقافة الأخلاقية، التربية الأخلاقية، التربية الروحية، التربية الايمانية وأخيرا الثقافة الايمانية. ونحن لا نعتقد أن هذه المصطلحات تعني الشيء الكثير بالنسبة لمفهوم التربية الاسلامية فهي جميعا تتعلق بطريقة أو بأخرى بجزء رئيسي من التربية الاسلامية وهو الجانب الذي يركز على العلوم الدينية.

٥ ــ إن ما ذخرت به كتب التربية الاسلامية من أفكار وآراء ومفاهيم تربوية مثل بعض أعمال الغزالي وأخوان الصفا، على سبيل المثال لا الحصر، لا تعكس بالضرورة فكراً تربوياً أصيلا من ناحية اسلامية وانما هي اجتهادات شخصية معرضة للانحراف ومنهجنا في الحكم على أصالة الافكار التربوية هو القرآن الكريم وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم.

٦ ــ تشكو كثير من الكتابات التربوية من قصور في الشكل والمحتوى فأغلبها مثلا لا تحتوي على تواريخ للنشر، ولا تهتم بالدقة والجدية في الدراسة، ولا تُعرّف المصطلحات، ولا تهتم بالاستشهاد وتبيين المراجع. وهي ايضا لا تعتمد على أسهامات بعضها لتطوير بعض الأفكار التربوية. وكأن الكتابة في مجال التربية الاسلامية ترف فكري ومناقشات حول التواريخ الغابرة ورصد تاريخي لبعض الظواهر. على أن الوضع قد تغير نوعا ما نحو الاهتمام بالتوثيق في السبعينات الميلادية وعلى الخصوص النصف الثاني من العقد. وظهرت أخيرا سلسلة الكتب التي تبنت إصدارها جامعة الملك عبد العزيز نموذجا رائعا لما يجب أن تكون عليه الكتابات التربوية من اهتمام بالمراجع ومن اهتمام ببناء الأفكار التربوية، ومن استفادتها من بعض في سبيل تطوير الفكر التربوي الاسلامي ليكون على مستوى الأحداث في أمة حاضرها ومستقبلها في أمس الحاجة اليه.

قائمة المراجع «اللغة العربية»

١ ــ أبو الحسن علي الحسن الندوي **«نحو التربية الاسلامية الحرة في الحكومات والبلاد الاسلامية»**، بيروت: دار الارشاد، ١٣٨٨ هـ ــ ١٩٦٩م.

٢ ــ أحمد الشرباصي. **«عودة الى الاسلام»**، مصر: مطابع شركة الاعلانات الشرقية. (بدون تاريخ للطبع)

٣ ــ أحمد شلبي. **«تاريخ التربية الاسلامية»** القاهرة: مكتبة النهضة، ١٣٨٦ هـ ــ ١٩٦٦م.

٤ ــ أحمد فؤاد الاهواني. **«التربية في الاسلام»**. القاهرة: دار المعارف، ١٣٨٨ هـ ــ ١٩٦٨م.

٥ ــ زغلول راغب النجار. أزمة التعليم المعاصر وحلولها الاسلامية، **مجلة المسلم المعاصر»**. بيروت: العدد الحادي عشر (رجب، شعبان، رمضان) ١٣٩٧ هـ.

٦ ــ سعيد اسماعيل علي. **«أصول التربية الاسلامية»** القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٣٩٦ هـ ــ ١٩٧٦م.

٧ ــ سعيد اسماعيل علي **«ديمقراطية التربية الاسلامية»** القاهرة: دار

الـثـقـافـة للطـبـاعـة والـنشر، ١٣٩٤ هـ ـ ١٩٧٤م ز

٨ ـ عبد الرشيد عبد العزيز سالم «**التربية الاسلامية وطرق تدريسها**». الكويت: دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع، الطبعة الاولى ١٣٩٥ هـ.

٩ ـ محمد امين المصري. «**لمحات في وسائل التربية الاسلامية وغاياتها**». القاهرة: دار الفكر، (بدون تاريخ للطبع).

١٠ ـ محمد جمال صقر. «**اتجاهات في التربية والتعليم**» القاهرة: دار المعارف، ١٣٨٥ هـ ـ ١٩٦٥م.

١١ محمد عبد الجواد. «**في كُتّاب القرية**» القاهرة: مطبعة المعارف، الطبعة الاولى، ١٣٥٨ هـ ـ ١٩٣٩م.

(١٢) محمد عطية الابراشي. «**التربية الاسلامية**». مصر: الدار القومية للطباعة والنشر ١٣٨٤ هـ ـ ٦٤م.

(١٣) محمد عطية الابراشي. «**التربية الاسلامية وفلاسفتها**» القاهرة: عيسى البابي الحلبي وشركاه. الطبعة الثانية. ١٣٨٩ هـ ـ ٦٩م.

(١٤) محمد الطاهر بن عاشور. «**أليس الصبح بقريب**» تونس: طبع ونشر المصرف التونسي للطباعة، ١٣٩٧ هـ ـ ٦٧م.

(١٥) محمد فاضل الجمالي. «**نحو توحيد الفكر التربوي في العالم الاسلامي**» تونس الدار التونسية للنشر. ١٣٩٢ هـ ـ ٧٢م.

(١٦) محمد قطب. «**منهج التربية الاسلامية**». القاهرة: دار القلم (بدون تاريخ للطبع).

(١٧) مقداد يالجن وسائل التربية الايمانية في ضوء العلم والفلسفة والاسلام «**مجلة المسلم المعاصر**»، بيروت. العدد الخامس.

قائمة المراجع «اللغة الانجليزية»

- Al-Afandi, N.H. and N.A. Baloch, eds, **Curriculum and Teacher Education,** Jeddah : King Abdu-aziz University,

- Husain, S.S. and S.A Ashraf, eds, "**Crisis in Muslim Education**", Jeddah: King Abdu-Aziz University, 1979.

- Tibawi, A.L. "**Islamic Education, Its Traditions and Modernization into the Arab National Systems**", london: Headly Bnothons LTD., 1972.

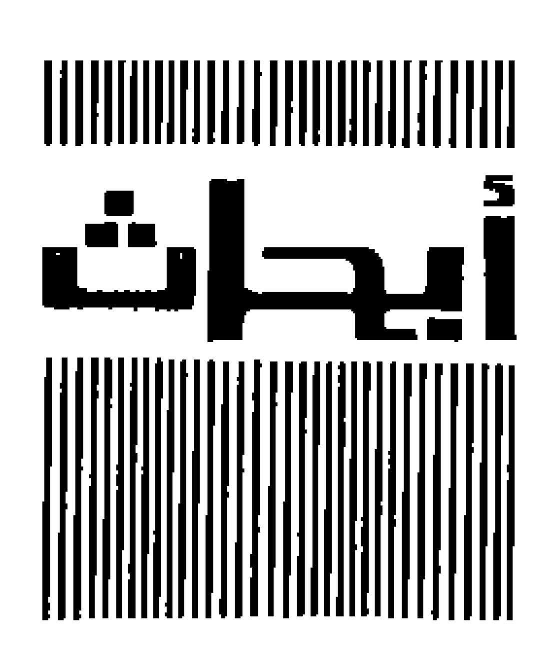
في ذمة الله

تنعي مجلة المسلم المعاصر الى قرائها أحد كتابها الأوائل وهو المفكر الاسلامي الكبير المرحوم الاستاذ/ محمد المبارك الذي توفي أثناء انتقاله بالسيارة من المدينة المنورة الى مكة المكرمة حيث كان يعمل استاذاً في كلية الشريعة والدراسات الاسلامية.

والفقيد علم من أعلام الفكر الاسلامي في العصر الحديث وقد أثرى المكتبة العربية الاسلامية بعدد وافر من المؤلفات والأبحاث والمقالات التي تعتبر اليوم مراجع أساسية للمهتمين بالفكر الاسلامي.

رحم الله الاستاذ الجليل/ محمد المبارك رحمة واسعة.

إنا لله وإنا إليه راجعون



مبادئ عامة في التقويم المحاسبي في الفكر الاسلامي

د. شوقي اسماعيل شحاته

١ ـ الغرض من التقويم في المحاسبة ووحدة قياس القيمة:

أ ـ الغرض من التقويم في المحاسبة التقليدية هو معالجة رأس المال النقدي المكتتب فيه وأوجه استعماله، ومتابعته في دورته المستمرة وتتبع الزيادة أو النقص فيه، والميزانية في ظل هذه النظرية التقليدية عبارة عن وثيقة تاريخية تعطي صورة تمت بصلة إلى زمن الاكتتاب فقط.

وقد ظهرت أخيرا نظرية القيمة الاستبدالية التي تنادي بأن الغرض من التقويم ليس هو معالجة رأس المال الأصلي من حيث عدد وحداته النقدية بل من حيث وحداته وكميته المادية ـ كسلع وخدمات ـ أي في شكله الاقتصادي. فالميزانية عبارة عن وثيقة تعطي صورة حقيقية حاضرة للأصول والخصوم ورأس المال في التاريخ الجاري. والفقه الاسلامي المحاسبي ينادي بأن الغرض من التقويم هو معرفة قيمة الملكية في ساعة معينة، وما الميزانية إلا بيان بقيمة تلك الملكية في ساعة معينة، وما هي إلا وثيقة تراد لتعكس القيمة الجارية لا القيمة التاريخية، اي ان التقويم هو لمعالجة رأس المال في صورته الحقيقة الحاضرة اي في شكله الاقتصادي.

ب ـ وتساءل الاستاذ باروكيلف في المؤتمر العالمي السادس للمحاسبة عما إذا كان من الممكن اتخاذ أساس بديل للوحدة النقدية في الحسابات وقد حدا به إلى هذا التساؤل عدم ثبات قيمة الوحدات النقدية الحالية كمقياس للقيمة. واقترح البعض كبديل ـ مثلا ـ اتخاذ متوسط أجر عمل العامل في الساعة كوحدة لقياس جميع القيم. ووجهة النظر الاسلامية في هذه المسألة ـ كما أفهمها وأراها وأنادي بها ـ أن نظام الوحدة النقدية نظام لا بديل له لأن الوحدات النقدية المطلقة ـ من الذهب والفضة ـ معدة بأصل الخلقة وباعداد الله تعالى لأداء هذه الوظيفة في هذا الكون ـ وظيفة الثمنية وقياس القيمة، والنقود المقيدة ـ كالنقود الحالية ـ ليس لها في نظر الفقه

الاسلامي في الحقيقة ما للنقود المطلقة إلا باعتبار ما تعادل من النقد الخلقي.

٢ ــ الأصول والقيمة في المحاسبة ــ تقسيم الاصول ــ وجود دورة استعمال ثم استبدال شاملة لجميع العروض ــ المحافظة على رأس المال تعني المحافظة على سلامته في شكله الاقتصادي:

أ ــ يتنازع الأصول والقيمة في المحاسبة حاليا نظريتان: النظرية التقليدية التي تنادي بالنظر إلى أعيان الأصول وذواتها كأشياء مع التفكير في قيمتها من حيث هذا المفهوم الطبيعي العيني لها ومن حيث التغيرات التي تأخذ مكانها في قيمتها في تاريخين معينين. أما النظرية الثانية فتنادي بالتفكير في الأصول من حيث تدفق وانسياب النقدية من المشروع وإليه ناظرة إليها كنفقات تنساب ككل إلى الجهاز الانتاجي للمشروع تاركة فكرة النظر إليها كأشياء. وما الأصول إلا مجرد أرصدة تكاليف ونفقات مرجأة ولا تعني الأرقام الظاهرة في الميزانية أي تقويم إيجابي لأعيان الأشياء وذواتها و يظن أصحاب هذه النظرية أنهم بالتخلص من المفهوم الطبيعي العيني لأعيان عناصر الميزانية يتخلصون من الارتباكات والمشاكل السائدة حول العلاقة بين التكلفة والقيمة السوقية.

والتفكير في الأصول والقيمة في الفقه الاسلامي المحاسبي يرتكز على الدوام على فكرة المال المتقوم وعلى المفهوم الطبيعي العيني لأعيان عناصر الميزانية كأشياء تقوم تقوما إيجابيا لمعرفة قيمة الملكية في ساعة معينة ومتابعة رأس المال في دورته المستمرة وتتبع الزيادة أو النقص فيه.

ونحن نتمسك بوجهة النظر الاسلامية في التفكير في الأصول والقيم من حيث كونها مالا متقوما لا من حيث كونها أرصدة تكاليف مسافة ونفقات مرجأة، وأقرر بأن التخلص من فكرة المفهوم الطبيعي العيني لأعيان عناصر الميزانية كأشياء والنظر إليها كأرصدة تكاليف لا غير قد أوقع المحاسبة ــ في رأيي ــ في مشكلة أخرى أصعب وأشد تعقيدا هي مشكلة تحديد كم من النفقة التي أنفقت في المدة المالية الحالية أو في مدة سابقة سيرحل و يساق إلى مدد مقبلة كأصل من الأصول وكم منها سيحمله إيراد المدة الحالية.

ب ــ تقسيم الاصول:

تختلف النظرية الاسلامية في الأصول والقيمة عن النظريات السائدة اختلافا جوهريا بيّنا في المبادىء الاساسية التي تعالج كيفية تقسيم العناصر المكونة للأصول.

فبينما تنادي المحاسبة التقليدية بتقسيم الأصول أو الموجودات من حيث الحركة أو البقاء في المشروع إلى أصول ثابتة وأصول متداولة على أن تشمل الأصول المتداولة النقدية، المدينين، أوراق القبض، المخزون السلعي، .. نجد النظرية الاسلامية المحاسبية تنادي بالنظر الى الأصول في المشروع من حيث:

١ ــ المعاملة أولا.

٢ ــ أو الانتفاع أولا.

ومن ثم تنقسم الأصول إلى مجموعتين رئيسيتين وإلى قطاعين في الميزانية هما:

١ ــ مجموعة النقود.

٢ ــ مجموعة العروض.

والفكرة الأساسية وراء هذا التقسيم أن النقود مقصود منها المعاملة أولا لا الانتفاع والعروض مقصود منها الانتفاع أولا لا المعاملة، والنقود ليست مقصودة لذاتها بل وسيلة إلى المقصود ولا تصلح للانتفاع بعينها في سد الحاجات الأصلية ـ والصورة التي قد ينتفع فيها بعين النقود باستثمارها في صورة قرض بفائدة محددة ربا يحرمه الاسلام ـ فالنقود تؤدي في المشروع وظيفة تختلف عن وظيفة العروض ولا عجب أن يفرد لها مجموعة مستقلة تميزها عن سائر الأصول الأخرى في الميزانية بل العجب ألا نفعل ذلك. وتشمل مجموعة النقود دين النقد أو دين القرض وهو ما كان أصله من قرض، أما دين التجارة أو دين البيع وهو ما كان أصله من بيع وتجارة فحكمه حكم عروض التجارة في الفقه الاسلامي و يدخل ضمن مجموعة العروض.

هذا التمييز بين النقود والعروض وإفراد النقود في مجموعة مستقلة عن العروض في الميزانية هو عكس ما نشاهده حاليا في المحاسبة من اعتبار وإظهار النقدية والمدينين والبضاعة في مجموعة واحدة هي مجموعة الأصول المتداولة.

وقد بدأت تظهر في المحاسبة اتجاهات وآراء حديثة كتقرير اللجنة الفنية والبحوث التابعة لمجمع محاسبي التكاليف والأشغال بانجلترا في سنة ١٩٥٤، الذي تنادي فيه اللجنة ـ بصفة شخصية ـ بأنها قد انتهت من دراستها التحليلية لعمليات المشروع إلى أن حاصل النقدية بين حواصل المشروع ما هو إلا حاصل مساعد كقوة شرائية تستعمل لتمويل عمليات دورة التشغيل والمتاجرة بين استعمال واستبدال العروض وهذه هي وظيفة النقود الأساسية في المشروع أما الحاصل الأساسي فمداره العروض.

ونجد الاستاذ نوريس يدعو إلى التمييز بين الأصول التي تساهم في أداء الخدمات وتوريد السلع في المشروع والتي يتكون منها الجهاز الانتاجي في المشروع و بين النقود والمطالبات القانونية بالنقود ـ المدينين والدائنين ـ التي يتكون منها المركز المالي في المشروع وما النقود على حد قوله إلا اختراع مناسب لتسهيل المبادلة.

جـ ـ تقسيم العروض:

أما مجموعة العروض ـ وهي ما سوى النقود ـ فيدور التفكير في تقسيمها في الفقه الاسلامي المحاسبي من حيث:

١ ـ الاعداد للبيع وكونها مرصودة للربح.

٢ ـ عدم الاعداد للبيع وكونها غير مرصودة للربح.

ومن ثم تنقسم العروض الى:

١ ـ عروض القنية: وهي العروض غير المعدة للبيع غير المرصودة للربح.

٢ ـ عروض التجارة: وهي العروض المعدة للبيع المرصودة للربح.

ونشير هنا مرة أخرى إلى وجه الشبه في هذا التقسيم و بين ما تنادي به اللجنة الفنية والبحوث التابعة لمجتمع محاسبي التكاليف والاشغال بانجلترا من تقسيم الأصول الى عروض رأسمالية وعروض إيرادية.

وإنني أحبذ هذا التقسيم الجديد للأصول في الميزانية على أساس وظائفي وأعرضه على الباحثين في عالم المحاسبة لمناقشته.

الأصول

مجموعة النقود — مجموعة العروض

عروض التجارة — عروض القنية

وفي رأيي الخاص أن هذا التقسيم وما وراءه من مبادىء قد يحل مشكلة من مشاكل المحاسبة الحالية وهي **مشكلة الصعوبة في وضع بعض الأصول** كالحسابات الاسمية المدينة مثلا من تأمين نور أو مياه وايجار مقدم ضمن الأصول الثابتة أو الأصول المتداولة. و يعرض لنا بعض المحاسبين هذه المشكلة فيقولون أن تأمين النور أو المياه يبقى في المنشأة ولا تحسبه المنشأة عادة إلا عند تصفيتها فهو من هذه الناحية يشبه الأصل الثابت إلا أنه من ناحية أخرى يمثل دينا للمنشأة قبل شركة النور أو المياه فهو يشبه المدينين او الأصل المتداول. وكذلك قد يبدو أن الايجار المقدم لأول وهلة يشبه المدينين إلا أنه من ناحية أخرى يختلف عن المدينين من حيث أن المنشأة لن تسترد مبلغه نقدا كما هو الحال في الديون. ووجهة النظر الاسلامية في تقسيم الأصول تريحنا من هذا التردد ومن هذه الحيرة باعتبار أن المنافع والخدمات غير المعدة للبيع المشتراة بقصد الاقتناء هي من عروض القنية، واعتبار أن المنافع والخدمات المشتراة بقصد التجارة والمعدة للبيع هي من عروض التجارة. فالايجار المقدم مثلا من عروض القنية باعتبار أن الايجار عقد بيع منفعة وأن المنفعة مال وأن هذا المال غير معد للبيع بل يراد للاقتناء وليس هناك وجه شبه بينه و بين دين التجارة أي دين البيع الذي أصله من بيع والذي حكمه حكم عروض التجارة كما أنه ظاهر بوضوح أنه لا يشبه دين القرض أي دين النقد الذي أصله من قرض والذي يدخل ضمن مجموعة النقود.

د ــ تأكيد وجود دورة انتفاع واستعمال ثم استبدال واخلاف مستمرة شاملة لجميع العروض في المشروع المستمر وتأكيد أهمية فكرة تقليب المال في التجارة في الفقه الاسلامي المحاسبي وإخلاف المال وإدارته حالا بعد حال وفعلا بعد فعل طلبا للربح. و ينبغي علينا أن نتفهم نظريات التقويم في المحاسبة في ظل هذه الدورة المستمرة الشاملة لجميع العروض وأنه لكي يستمر التشغيل أو المتاجرة على نفس المستوى لابد من استبدال واستخلاف العروض المستعملة للمحافظة على رأس المال الفعال في المشروع ورأس المال الاقتصادي.

هـ ــ تعني المحافظة على سلامة رأس المال في الفقه الاسلامي المحاسبي المحافظة على سلامة رأس المال الاقتصادي أي من حيث كميته ووحداته المادية وقوة استبدال العروض والسلع والخدمات به لا من حيث عدد وحداته النقدية.

ومن ثم يتقرر أن رأس المال المستهلك ــ من عروض وخدمات ــ في سبيل تحصيل الربح يتعين تعويضه على أساس القيمة الاستبدالية لا على أساس التكلفة التاريخية الأصلية. وهذا هو رأيي في السلامة الحقيقية لرأس المال، وهذا هو في نظري معنى بقاء أصل المال سليما.

٣ ــ ماهية الربح، الغلة، الفائدة في الفقه الاسلامي ــ فكرة الربح المدذي ــ البيع ضرورة لظهور الربح لا لحدوثه ــ الربح ينشأ ولو لم تتم عملية البيع ــ الربح التقديري يؤخذ في الحسبان عند قياس الربح:

أ ــ ماهية الربح في الغلة والفائدة في

الفقه الاسلامي المحاسبي:

يتنازع الربح حاليا في المحاسبة نظريتان: نظرية النمو والزيادة في القيمة ونظرية الخدمات أو النظرية التحليلية للعلاقة بين الايراد والنفقات.

والربح في الفقه الاسلامي نوع من النمو والزيادة في رأس المال وفي القيمة إلا أنه يوجد نوعان آخران من نماء المال هما الغلة والفائدة. أما الغلة فهي مايتجدد من عروض التجارة بلا بيع لرقابها كثمر النخل المشتري للتجارة وأجرة الدار المشتراة بقصد الربح والتجارة قبل بيعها. وأما الفائدة فهي كل نماء أو زيادة تتعلق بعروض القنية. فكل ربح نماء وليس كل نماء ربحا.

ويلتقي مفهوم الربح في الفقة الاسلامي المحاسبي مع مفهومه من وجهة نظر الاقتصاديين.

وأرى أن نسير على نظرية النمو والزيادة في القيمة عند قياس الربح وألا يتذبذب مفهوم الربح في المحاسبة بين نظريتين: لا إلى هذه ولا إلى تلك مع ضرورة التمييز عند تصوير حسابات النتيجة السنوية بين أنواع النماء الثلاثة المختلفة لرأس المال من ربح وغلة وفائدة، وإظهار كل نوع على حدة في مفردة مستقلة.

ــ فكرة الربح المددي في الفقه الاسلامي المحاسبي:

ضرب الحول ــ السنة القمرية ــ مدة تقديرية لحصول النماء دون الالتفات إلى مدته الحقيقية ومنعا من الانتظار أقيم السبب الظاهر وهو الحول مقام المسبب وهو النمو وقدر النمو بالحول، فلا ننتظر حتى ينض المال وتظهر حقيقة الربح بالبيع.

هذا مانادى به الفقه الاسلامي المحاسبي منذ أربعة عشر قرنا وهو ماينادى به علم المحاسبة من الأخذ بفكرة الربح المددي دون الربح الحقيقي عند قياس الربح لاعتبارات إجتماعية وقانونية تحول دون انتظار إنهاء عمليات المشروع مع ملاحظة مع أن التقديرات الاسلامية كلها بالأهلة لا بالشمس فهي التي حددها الله سبحانه وتعالى مواقيت للناس.

جـ ــ البيع ضرورة لظهور الربح لا لحدوثه ولا يتوقف حدوث الربح على وقوع عملية البيع. وما البيع إلا تبديل العروض التي من غير جنس رأس المال بجنسه لتظهر حقيقة الربح. ولهذا لا يصح في نظري ــ إذا فهمنا الربح على أنه نماء جار في الحول ــ أن يقال أن الربح لا ينشأ الا عند وقوع عملية البيع بل يقال إن عملية البيع تظهر حقيقة الربح فقط.

والعبرة عند التقويم في نظر الفقه الاسلامي ــ فيما أرى ــ هي بحدوث الربح لا بظهوره. وإنني ــ بصفة شخصية ــ أرى الأخذ بهذا المبدأ من مباديء الفقه الاسلامي المحاسبي الذي هو على النقيض تماما مما تنادى به المحاسبة التقليدية حاليا من أنه لا يعقل أن يكتسب المشروع أرباحا دون بيع فعلي، كما أدعو في

نفس الوقت الى التخلص من الفكرة التي تربطنا وتشدنا إلى الالتفات إلى ظهور الربح بالبيع عند معالجة مالم ينض من المال والعبرة هي بحدوث الربح لا بظهوره وبصيرورته متحققا بالبيع.

د ـ كل ربح حاصل في أثناء الحول ـ ولو قبل آخره بلحظة ـ تحقيقا أو تقديرا بالقوة أو بالفعل يعين في الفقه الاسلامي أخذه في الحسبان عند التقويم. إن الربح التقديري قوة وقدرة على الاستنماء والاسترباح يجب عدم إغفالها ويجب ألا نضرب صفحا عن وجودها وطالما أننا ننظر بعين الاعتبار إلى القيمة الجارية فيتعين أن ننظر بعين الاعتبار إلى القوة والقدرة على الاسترباح، وكما لاندع جانبا القيمة الجارية للأصول فاننا لا ندع ايضا العوامل الفعالة في قيمة رأس المال وقدرات المشروع على الاكتساب.

وطالما أن هناك نموا وزيادة ـ ولو تقديرا وحكما ـ فيجب أن يشملها القياس عند التقويم.

هذا الرأي الذي يراه الفقه الاسلامي المحاسبي ـ وأراه معه ـ يهدم عقيدة راسخة من قواعد التقويم في المحاسبة التقليدية هي قاعدة عدم احتساب أرباح إلا إذا تحققت فعلا. وباظهار حسابات النتيجة السنوية ـ على السواء ـ للربح التقديري والربح الحقيقي الحاصلين في أثناء الحول والخسارة الحقيقية والخسارة التقديرية، تذوب مشكلة الربح المحقق وغير المحقق في المحاسبة ويختفي التناقض في مباديء المحاسبة التقليدية بين أخذ الخسارة التقديرية في الحسبان دون الربح التقديري. وتستفيد أو تتحمل كل مدة مالية بكامل نصيبها من الربح أو الخسارة تحقيقا أو تقديرا.

٤ ـ ماهية القيمة الجارية في الفقه الاسلامي المحاسبي ـ التقويم بسعر البيع العادي الحاضر في ميزانية الاستغلال ـ التقويم بسعر البيع المستقبل في ميزانية التنازل أو الترك ـ إتباع نظام «التالي أولا» في استعمال المخزون السلعي وتسعيره ـ تكلفة المبيعات هي تكلفة استبدالها لا تكلفتها التاريخية.

أ ـ القيمة الجارية للعروض ـ من عروض قنية وعروض تجارة ـ هي الأساس السليم لتصوير مركز مالي لمشروع مستمر في تاريخ معين. ونعني بالقيمة الجارية في النظرية الاسلامية للتقويم سعر البيع العادي الحاضر في تاريخ الميزانية بعد استبعاد مصاريف البيع والتوزيع. ويتضمن هذا المركز النماء الحقيقي والتقديري بأنواعه الثلاثة من ربح وغلة وفائدة، على أن يظهر كل منها في مفردة مستقلة مع بقاء رأس المال ثابتا لأغراض المقارنة.

ب ـ **كيفية تقويم الدين المؤجل بقيمته الجارية في الفقه الاسلامي المحاسبي:**

الاسلام يحرم الربا، والفائدة الحالية ـ كما يقرر الاستاذ الشيخ محمد أبو زهرة ـ لا تختلف عن الربا الذي حرمه

القرآن، وعلى هذا فلا تصلح قاعدة سعر الخصم المعروفة لتحديد القيمة الحالية للديون المؤجلة وقد توصل الفقه الاسلامي إلى حل لهذه المشكلة بتقويم الدين المؤجل إذا كان مرجوا بعرض، ثم تقويم العرض بنقد حال. وضرب لنا الفقهاء مثلا برجل له عشرة جنيهات مؤجلة فيقال مامقدار مايشتري بهذه العشرة جنيهات المؤجلة من الثياب مثلا فاذا قيل خمسة أثواب قيل واذا بيعت هذه الخمسة بنقد حال فبكم تباع؟ فاذا قيل بثمانية جنيهات اعتبرت هذه الثمانية قيمة للعشرة جنيهات المؤجلة. وأقول فاذا قيل باثني عشر جنيها اعتُبرت هذه الاثنا عشر جنيها قيمة للعشرة جنيهات المؤجلة. فالفقه الاسلامي المحاسبي يكفل الوفاء بالحاجات العملية للسوق المالية والتجارية والاقتصادية و يكفل تطبيق نظرياته تطبيقا عمليا.

جـ ـ ونقرر أن النظرية الاسلامية للتقويم نظرية كاملة، فهي إذ تنادي لغرض تصوير مركز مالي في تاريخ معين باتخاذ سعر البيع الحاضر أساسا للتقويم في ميزانية الاستغلال تنادى بأنه لغرض تصوير مركز مالي في تاريخ معين في ميزانية التنازل أو الترك تتخذ القيمة الاقتصادية المستقبلة لا القيمة الحاضرة أساسا للتقويم أي وفقا لسعر البيع المستقبل في السوق الموسمية العادلة.

د ـ تكلفة عروض التجارة المستعملة، وهي تكلفة استبدالها لا تكلفتها التاريخية، ونرى أن يتبع في معالجة استعمال المخزون السلعي وتسعيره نظام «التالي أولا» Next-in-First-Out الذي يمثل سعر الاستبدال. وذلك بدلا من نظام «الآخر أولا» Last-in-First-Out الذي لا يتخلى نهائيا عن فكرة التكلفة التاريخية. وفي رأيي أن نظام «التالي أولا» يكفل المحافظة على سلامة رأس المالي من حيث قوته الاستبدالية

هـ ـ يحتسب إستعمال عروض القنية ـ الاستهلاك ـ على أساس القيمة الاستبدالية الجارية لا على أساس التكلفة الأصلية التاريخية للمحافظة على سلامة رأس المال في شكله الاقتصادي.

و ـ أرى التخلي نهائيا عن نظرية التكلفة التاريخية في التقويم في المحاسبة واتباع نظرية القيمة الجارية وألا تكون الميزانية خليطا من مفردات تقوم بأثمان تاريخية ومفردات تقوم بأثمان جارية. وأستلفت الأنظار إلى أهمية تصوير مراكز محاسبية اقتصادية.

٥ ـ معالجة أثر مستويات الثمن المتغيرة في التقويم في الفقه الاسلامي:

أ ـ اختلاف الفقهاء في ضم الدنانير إلى الدراهم بالاجزاء أم بالقيمة:

يرى الحنفية ان يضم أحد النقدين إلى الآخر بالقيمة في وقت الزكاة. أما المالكية والحنابلة فيرون الجمع بالأجزاء لا بالقيمة بأن يجعل كل دينار بعشرة دراهم ولو كانت قيمته اضعافها.

ونحن نختار الرأي الذي قال به الحنفية في الالتفات إلى القيمة الجارية

الحقيقية.

ب ــ **رسالة ابن عابدين في «تنبيه الرقود على مسائل النقود»:**

تتلخص هذه الرسالة القيمة في أن هناك قولين في معالجة أثر رخص وغلاء النقود ــ أي التضخم والانكماش النقدي ــ عند الوفاء بقيم البيوع والقروض:

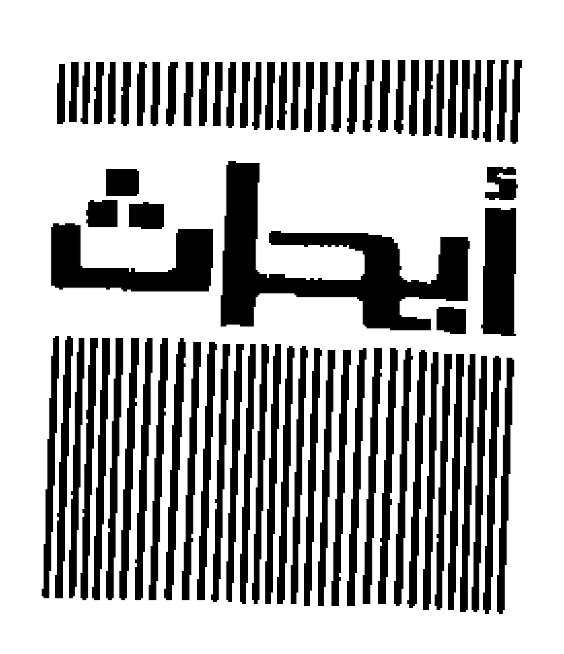
١) لا يلزم إلا المثل عددا ونوعا ولا ينظر إلى القيمة وليس للبائع غيرها إن زادت فالبيع على حاله ولا يتخير المشتري وكذا إن انتقصت ليس للبائع أن يستوفي غيرها ولا يرجع بالتفاوت.

٢) ينظر الى قيمة الفلوس لا عددها فيلزم قيمتها في يوم البيع في البيع وفي يوم القبض في القرض لا مثالها أي أنها تستوفى قيمة لا عددا.

ويحذرنا ابن عابدين فيقول: «وإياك أن تفهم أن خلاف أبي يوسف جار حتى في الذهب والفضة فانه لايلزم لمن وجب له نوع منها سواه بالاجماع فان ذلك الفهم خطأ صريح ناشيء من عدم التفرقة بين الفلوس والنقود».

ونحن نختار الرأي الذي قال به أبو يوسف تمشيا مع رأينا في النظر عند التقويم إلى القيمة الجارية الحقيقية.

جـ ــ وعلى هذا فأرى عدم تجاهل التغيرات الدائمة التي تلحق قيمة الوحدات النقدية الحالية وأنه ينبغي قياس أثر هذه التغيرات في مستويات الثمن ــ بسبب التضخم النقدي عند تصوير المراكز المالية السنوية واعداد حسابات النتيجة السنوية. ويتم ذلك باستخدام أرقام قياسية لهذا التغير، ثم تتم معالجة القيم الفعلية Actual Values لاظهارها مقرونة بالقيم النقدية الأساسية Basic Values في زمن الاستثمار الأصلي وبالقيمة النقدية الجارية في تاريخ الميزانية. وأرى أن نكتفي حاليا ــ على الأقل ــ باظهار هذه البيانات المقارنة كمعلومات إضافية في ميزانيات تذكارية وحسابات أرباح أو خسائر تذكارية تلحق بالميزانيات والحسابات الختامية القانونية المنشورة.



وَضع الموسيقى في العالَم المُسلِم

لمياء الفاروقي

من الأشياء التي لا تحظى بحكم واضح لدى جماهير المسلمين الفنون بعامة، والمسيقى بصفة خاصة، ولعل هذا هو الذي جر كثيراً من غير المسلمين الى الحكم المعمم والسريع بأن الاسلام يحرم الموسيقي، أو لا يقر الغناء والتنغيم. ورتبوا على هذا أن المسلمين العرب ليس لهم في هذا الفن شيء يذكر. وقد حاولت الكاتبة أن تتناول هذه القضية من زاويتها الوضعية للواقع الموسيقي لدى العرب مصنفة موسيقاهم الى أنواع: الدينية، والفنية، والشعبية، مؤكدة تلاحم هذه الأنواع بشكل لافت للنظر، مبينة أثر تلاوة القرآن، والأذان للصلاة، والأناشيد الدينية في كل من أنواع الموسيقى العربية سالفة الذكر.

كما ذكرت الكاتبة أن أهم سبب يعزي إليه عدم تكيف مجموع جماهير المسلمين مع الموسيقى الغربية هو ارتباطهم بموسيقى تلاوة القرآن وتسرب هذا مع غيره من الآداءات الدينية إلى وجداناتهم وطبعها بطابع خاص جعل غير هذه الانواع العربية لا يلقي كبير اهتمام من جهور العرب المسلمين.

وفي كل الذي ذكرت رصد لواقع الموسيقى لدى المسلمين العرب مما ينفي الحكم السريع العاجل الذي تورط في القضاء بأمر ليس من واقع العرب المسلم في شيء بالنسبة لهذا الفن على وجه الخصوص.

إن الأنواع التي يضعها علماء الموسيقى ويشرحون التراث الموسيقى بمقتضاها ... أي الموسيقى الدينية والموسيقى الفنية والموسيقى الشعبية ... تبدو غير ملائمة على الاطلاق لوصف معظم الموسيقى العربية. وإذا تم تطبيقها، فإنها تكون ذات معنى فقط من نواحي فطرية معينة. وتهدف هذه المقالة إلى شرح وتوسيع ذلك الحكم، وتقديم بعض الافكار في الختام من أجل دراسة الموسيقى والتغيير الموسيقى الذي اتضح في إطار دراستنا

وتوصل إلى هذه النتيجة.

ويعالج القسم الأول من المقالة الانسجام الشامل بين كل من الموسيقى الدينية، والموسيقى الفنية التقليدية، والموسيقى الشعبية في المفهوم العربي. ففي حين أن تلك الانواع التي تقسم إليها الموسيقى تشير دائما إلى اختلافات واضحة تماما بل وجوهرية، يقدم لنا هذا القسم من تراث الموسيقى العربية انسجاما شاملا متعدد الأبعاد وهو يشتمل على الانسجام الشامل في مشاركة المستمعين ومناسبات الأداء، والمؤديين الذين يقومون بغنائها وعزفها. بل إننا نستطيع أن نتحدث عن الشمول التاريخي لذلك الانسجام، لأننا نتعامل هنا مع مجموعة من الموسيقى التي أبدت درجة عالية من الانسجام الأساسي، إن لم يكن دائما تطابقا اصطناعيا، على مدى فترة طويلة من الزمان (دى ارلانجر ١٩٤٩: ٦٤، ١٩٥٩: ٤، والفاروقي ١٩٧٤ الفصلان ٣، ٤). وتعالج جميع تلك الاعتبارات استخدام الموسيقى وليس وصف العناصر الموسيقية ذاتها.

وسوف يعالج القسم الثاني من هذه المقالة ماأسميته بالانسجام الشامل لنفس الأنواع الموسيقية الثلاثة. ومما يذكر هنا أن ثمة تطابقا في المواد الموسيقية ذاتها بالاضافة إلى استخدامها الثقافي، ولقد ذكرنا أسباب ذلك التطابق في هذه المقالة.

وثالثا تتحول المناقشة إلى الأنواع التي تتسم بالاختلاف ــ أي الموسيقى الشعبية التي تتسم بالصبغة الغربية والموسيقى الكلاسيكية الغربية التي تتسم بالصبغة العربية ــ اللتين تختلفان كلاهما في الاستخدام والجوهر عن الكيان الموسيقى الذي يصور الانسجام الشامل والمكثف.

ولقد حاولنا في القسم الختامي المختصر أن نجيب على السؤال: ماالذي تظهره لنا تلك المعلومات عن طبيعة الموسيقى والتغيير الموسيقي؟

١ـ الانسجام الشامل

لدينا كل الحق في الحذر عند تحديد الأنواع الموسيقية، وقد يجادل البعض في أن النوع أو الاسم ليس هاما، وأنه من الممكن استخدام الأسماء بحرية طالما يتم وضع تعريفات دقيقة. وبالطبع ثمة قدر كبير من الصحة في هذه العبارة ونستطيع أن نجد الأمثلة حتى في الحياة الموسيقية الغربية التي تضع تعريفات أكثر دقة، بل حتى تعريفات جديدة، للأنواع القديمة الأساسية (أنظر المقالات المختلفة في هام وأشياء أخرى ١٩٧٥). ولكن عند مرحلة معينة من الاختلاف، تثقل الأنواع القديمة بالتعريفات الجديدة حتى أنها تصبح غير قادرة على القيام بدور ذي معنى ويصبح ذلك أكثر صحة عندما ننتقل إلى الحضارات الأخرى التي تعد تلك الأنواع غريبة عليها ويبدو أن تلك هي الحالة بالنسبة للموسيقى العربية. ولذلك فإننا نقدم تنظيما جديدا للمواد الموسيقية الذي نأمل أن يزودنا بفهم أكثر صحة للأنواع العديدة للموسيقى، بل حتى للموسيقى في الأجزاء الأخرى للعالم الاسلامي.

أ ــ الموسيقى الدينية.

أولا، فلننظر إلى «الموسيقى الدينية» باعتبارها نوعا من التقاليد الموسيقية العربية المعاصرة. وهنا يجب أن تتضمن الأنواع التالية من الموسيقى: قراءة القرآن، **والأذان، والذكر**، الذي يعد نوعا من العبادة الخاصة بالاخوان الصوفيين، وغير ذلك من الأمثلة

كالتكبيرات (تمجيد الله)، والحمد (الشكر لله)، والمدح (مدح النبي محمد) أو الدعاء (الابتهال) ومن الممكن تعريف الموسيقى الدينية باعتبارها موسيقى ترتبط بالطقوس الدينية أو الصلاة إلى جانب الموسيقى الموضوعة لقصيدة من الشعر أو الدراما ذات الموضوع الديني. وثمة خصائص معينة مثل بطء الايقاع، ورقة النمط الايقاعي، والصفة الشكلية ... الخ، التي كانت تعتبر في وقت ما سمات ضرورية لمثل تلك الموسيقى، ولكنها لم تعد بمثابة مقاييس صحيحة سواء في العرف الغربي أو في إطار التجارب الموسيقية للشعوب المختلفة. وثمة ضروب واسعة من السمات الموسيقية توجد في الواقع في الموسيقى الدينية للحضارات والعصور المختلفة، وتعتبر تلك الاختلافات علامات تعبر عن وجهات النظر الدينية المختلفة للحضارة في الفترة المعينة التي وجدت فيها (الفاروقي ١٩٧٤ ب) ونظرا لأن سمات الموسيقى الدينية قد اختلفت إلى حد كبير، فقد كان نوع «الموسيقى الدينية» واحدا لكنه يحاول وضع الحدود بالنسبة لطبقة من الأمثلة الموسيقية التي تشارك في تماثل الاستخدام أو الوظيفة الحضارية. وفي عبارة أخرى فان الخلفية الدينية للأداء تعد في المعتاد السمة الثابتة للموسيقى الدينية.

ولكن الأمر ليس كذلك في العالم العربي! فإن معظم العرب لا يفكرون حتى في أن قراءة القرآن، أو الأذان أو الفن الشفهي المتمثل في الذكر تعد موسيقى — وفي الحقيقة فإنه ليس ثمة أي من التعبيرات العربية التي تترجم عادة إلى الانجليزية في كلمة «موسيقى» يتضمن تلك الأمثلة وحتى في مفهومها الأكثر عموما فإن كلمة «musiqa» التي اقتبسناها من اليونانيين القدماء، تستثنى مثل تلك الموسيقى الدينية كتلاوة القرآن والأذان، إلى جانب الانشاد الخاص بالذكر والمدح والحمد. ونجد أن الموسيقى «musiqa» أو (الموسيقي) «musiqi» في مفهومها الأكثر تحديدا، تتعلق فقط بفن الموسيقى النظري، في اختلافه عن فن الموسيقى الواقعي (الغناء) ومما يساهم في زيادة ذلك التشوش أن الغناء يتم استخدامه أيضا للاشارة الى الموسيقى الغنائية، باختلافها عن العزف، أو الموسيقى الغير دينية، بإختلافها عن الموسيقى الدينية، وثمة تعبير آخر وهو السماع الذي تتم ترجمته إلى الانجليزية احيانا في كلمة «موسيقى»، وإذا التزمنا بالدقة فهو يتعلق فقط بالانشاد والأداء الموسيقي الخاص باحتفالات الذكر للاخوان الصوفيين. وثمة تعبير آخر كان يستخدم في العصر الكلاسيكي، وهو اللهو تتم ترجمته أحيانا باعتباره «موسيقى»، ولكن ترجمته الأكثر دقة هي «تسلية» ومثل ذلك الأسلوب يكون ذا مضمون أكثر شمولا من كلمة «الموسيقى».

والأمر واضح أنه ليس ثمة مرادف دقيق للكلمة الانجليزية music في اللغة العربية. وأيضا ليس ثمة تعبير يستطيع أن يصنف جميع الأنواع التي نعتبرها موسيقى دينية تحت صنف واحد. بل إننا نجد بدلا من ذلك أن يحمل كل منها اسمه الخاص به.

وبالرغم من العوامل الدينية والمصطلحات الفنية التي تميز العناصر الموسيقية الدينية والغير دينية في الحضارة العربية — الاسلامية، فإن الأمثلة من كلا النوعين تتلائم بدقة مع التعريف الانجليزي «للموسيقى». وهناك تطابق كبير بين كليهما في السمات الموسيقية

والاجتماعية. ومعضلة التطابق في الطبيعة الموسيقية إزاء عدم التطابق في التعريف الحضاري قد أدت إلى مشاكل شائكة وكثير من التشوش لدراسي الموسيقى العربية وغيرها من الموسيقى الاسلامية العالمية.

وقد يكون ذلك واحداً من الأسباب التي أدت إلى تلك التعبيرات المشوشة، إن لم نقل المشوهة للسمعة بشكل مباشر، مثل «أن الاسلام ليس لديه موسيقى دينية في مفهومنا المعتاد للكلمة» (فارمر ١٩٥٧: ٤٣٨ ــ ٤٣٩)، وأن الاسلام «يحرم الموسيقى» (نتيل ١٩٧٥: ٧٧) أو أنه «من الممكن الجدال في أنه ليس ثمة موسيقى في الشرق الاوسط في يومنا هذا ... ويمكن تصنيفها أنها كلاسيكية» (بيان تم تقديمه في ندوة برينستون حول «وضع الموسيقى في الأمم المسلمة، ١٩٧٩).

ولا نعني بذلك الجدال أن الطقوس الاسلامية تتضمن أشياء مماثلة للحس الموسيقي المبني على رواية الانجيل لآلام المسيح الخاص بالقديس ماثيو أو موسيقى القداس، أو أنه لم يكن ثمة مشكلة بالنسبة لقبول بعض أشكال الفن الموسيقي في العالم الاسلامي. ولكننا يجب أن نوضح تماما أنه ليس ثمة أمر قرآني ضد الموسيقى سواءاً في مفهومها الضيق (الموسيقى اللادينية) أو مفهومها الأوسع (أي كل من الموسيقى الدينية واللادينية)، وفي الحقيقة فإن القرآن يأمرنا بتلاوته بترتيل («... **ورتل القرآن ترتيلاً**» المزمل ٧٣/٤). ومن الممكن أن نجد في **الحديث** ـــ الذي يعد المصدر الرسمي التالي في الأهمية لممارسات وأفكار المسلمين ـــ أشياء بعضها في صالح الموسيقى وبعضها ضدها. ولكن ذلك الدليل إلى جانب ممارسات المجتمع المسجلة في التاريخ الاسلامي لا يمكنها إطلاقا تبرير قولنا أن الحضارة الاسلامية لم تنتج أي موسيقى دينية أو أن الاسلام قد حرم الموسيقى.

فالحقيقة هي أن كلا من الموسيقى الدينية واللادينية قد ازدهرتا في جميع عصور تاريخ المسلمين. فالاسلام لم يجرّم أبدا أو يعترض على الموسيقى المتمثلة في القراءة، والأذان، والتكبيرات، والحمد، والدعاء، والمدح، بل إنه في الحقيقة قد عمل على نشرها بدون توقف. بل أنه في الحقيقة عمل على تأسيسها. أما بالنسبة للأنواع الأخرى من الموسيقى الدينية واللادينية، فإن الاسلام باعتباره مجتمعا قد اتخذ موقفا مختلفا. فبالنسبة لموسيقى الاخوان الصوفيين، بالرغم من أنه ثمة بعض المسلمين الذين يمارسونها و يستمتعون بها، كان الآخرون ينظرون إليها بحذر نظرا لارتباطها بالتطرف والسلوك الذي يفتقر إلى التفكير السليم والذي كانت أحيانا تؤدي إليه هي وغيرها من أعمال **الذكر**: أما بالنسبة للموسيقى الغير دينية، فكانت بمثابة أسلوب تسلية لهؤلاء الذين ينغمسون في الممارسات المحرمة (مثل الخمر، والدعارة، والقمار). فعلى حين نجح بعض المسلمين في الفصل بين النتاج الفني والممارسات الاجتماعية الغير مرغوب فيها التي ترتبط به أحيانا (١)، فثمة آخرون لم ينجحوا أو لم يرغبوا في فعل ذلك.

وفي الواقع بدلا من أن نقول أن الاسلام يحرم الموسيقى، يجب أن ندرك أنه في تلك المعارك الأيديولوجية التي تم شنها حول الموسيقى على مدى قرون من التاريخ الاسلامي، كان ثمة اتجاه ثقافي شرقي في الأسلوب الموسيقى كان له أثر حتى يومنا هذا. وفي طريق إبعاد المجتمع عن الموسيقى الغير

دينيـة، حيث ليس من الممكن عزل كل من الاسلوب والشكل وتغيرهما عن التأثيرات الخارجية، كان المجتمع المسلم يحاول بناء والحفاظ على نوع من الوحدة الثقافية، والدينية والموسيقية بين الناس ذوي الاختلافات العنصرية واللغوية والثقافية الواسعة. وبمقتضى ذلك فقد جُذب ذلك المجتمع إلى نوع من التعبير الموسيقي كان يتصل بشكل وثيق و يتم تقريره بواسطة الأيديولوجية المركزية. ولعل ذلك واحد من أهم العوامل التي أدت إلى ذلك الانسجام الشامل المكثف الذي يوجد في ذلك التراث في الوقت الحاضر.

الانسجام الشامل في مشاركة جمهور المستمعين .. إن جمهور المستمعين للموسيقى الدينية في حضارات القرن العشرين يعتبر بصفة عامة جمهورا محدودا .. أي جمهور الكنيسة، أو معبد اليهود أو الحفلات الموسيقية الدينية التي تقام في بعض الاحيان. ويمكننا القول إن الجمهور المعتاد للأداء الموسيقي في تلك الحفلات يستمع الى تلك الموسيق باعتبارها فنا أو موسيقى كلاسيكية أكثر من كونها موسيقى دينية. وحتى إذا نجحنا في الجدال أن الشخص الكثير التردد على تلك الحفلات الموسيقية يعتبر جزءا من جمهور الموسيقى الدينية، فاننا نجد أن ذلك النوع من النتاج الموسيقى له جمهورٌ محدودٌ للغاية في معظم أجزاء العالم. أما في العالم العربي الاسلامي، نجد أن العكس تماما هو الحقيقي بالنسبة لذلك النوع. ونجد أنه بالنسبة لكل من المسنين والشباب، والمتدينين وغير المتدينين — حتى بالنسبة لغير المسلمين في الدول العربية — فإن تلاوة القرآن **والأذان** يعدان عناصر هامة لا يمكن تجاهلها.

وثمة كثير من المهاجرين من المسيحين أو اليهود الذين نموا في الدول الاسلام يعتبرون تلاوة القرآن ودعوة **المؤذن** بعض العناصر الحضارية التي يتذكرونها تماما ويفتقدونها من عهد طفولتهم.

الانسجام الشامل في مناسبات الأداء

— نجد أن الموسيقى الدينية في العالم العربي الاسلامي، لا تقتصر على الطقوس الدينية أو الأداء الموسيقي في الحفلات التي تقام أصلا من أجل تلك الطقوس. فإنه ليس ثمة شيء كليّ الوجود مثل الدعوة إلى الصلاة، التي تتكرر خمس مرات في اليوم من كل مسجد في القرية أو المدينة ويستمع إليها كل من التقي، وغير التقيّ، والمسلم وغير المسلم على السواء. وإن تلاوة القرآن ليست مجرد جزء من طقوس الصلاة في المسجد أو المنزل، كما يتم الاستماع إليها أيضا في الراديو والتلفزيون، وفي كل إجتماع عام، بل حتى في حفلات الزفاف، والأعياد والجنازات.

وثمة أنواع أخرى من الموسيقى الدينية (مثل **التكبيرات، والحمد، والمدح، والانشاد الديني**)، التي تحتفظ بكثير من السمات الخاصة بأسلوب تلاوة القرآن، والتي تستخدم أيضا باعتبارها مصاحبة موسيقية لنوعية كبيرة من المناسبات. ونجد تسجيلاً مذهلاً لتلك الحقيقة في الجزء العربي بشمال أفريقيا في فيلم تحت عنوان **«بعض نساء مراكش»** من إنتاج إليزابيث فيرينا. وهو يتضمن **حضرة (٢)** للضيوف من السيدات في منزل مراكشي إحتفالاً بعودة إبنة أهل ذلك البيت من كلية الطب وقد كان أسلوب التسلية لتلك الحادثة الاجتماعية يتركز في أداء الموسيقى الدينية والرقص الديني. ونجد أدلة بالنسبة لنفس

ذلك الامتداد الوظيفي في الموسيقى الدينية لتونس، حيث تقوم الجماعات العيسوية الدينية بأداء حضراتهم من أجل الاحتفالات الدينية والعائلية إلى جانب المناسبات الدينية (جونز ١٩٧٧ : الفصل ٢).

وفي حين أن موسيقى العرب التي يمكن تصنيفها كموسيقى «دينية» يتم تقديمها في نوعية واسعة من المناسبات وتحت ظروف كثيرة مختلفة، فإنه من الهام أن نلاحظ أن الحرية التبادلية بالنسبة لدخول الموسيقى الغير دينية للطقوس في المسجد لم تكن أبدا ممارسة في المجتمع العربي أو الاسلامي. ويمكننا القول أن التلاوة القرآنية والدعوة إلى الصلاة فقط هما الأجزاء الأساسية للطقوس الاسلامية، في حين أن **التكبيرات، والحمد، والمدح والدعاء** تعد إضافات إختيارية وعرضية قبل أو بعد **الصلاة**.

الانسجام الشامل بالنسبة للمؤذين: نظرا لأن الموسيقى الدينية للحضارة العربية تبدي مستوى عاليا من الارتجال، فان ثمة قليلا من الادراك في المجتمع بالنسبة لملحن الموسيقى الدينية باعتباره منفصلا ومختلفا عن المؤدي. وفي الحقيقة فان ملحن الموسيقى في المفهوم الحالي لا يقوم بأي دور في تلك الموسيقى. ومن النادر أن يكون كل من القارىء والمؤذن بمثابة محترفين في المفهوم الحديث للكلمة. ففي الواقع أن أي عضو في المجتمع المسلم يستطيع تلاوة القرآن على العامة وهو يقوم بالفعل بتلاوته في الصلاة الخاصة به. ويجب أن يكون كل مسلم ملتزم أن يتعلم تلاوة القرآن، ليس معرفة وحفظ كلماته فحسب، بل مصاحبتها بالتنغيم الصوتي أيضا. وسوف يكون القارىء عامة في مسجد المدينة أو التجمعات العامة الكبيرة بمثابة شخص حاز على التدريب في الدراسات القرآنية في أحد المعاهد الاسلامية، ولكن أي طالب في القرية أو المدرسة الدينية سوف يكون لديه بعض التدريب في ذلك الفن الديني الجمالي منذ طفولته. وحتى القارىء الحاصل على التعليم الأزهري (٣) لن يعتبر نفسه محترفا تم تدريبه لاستخدامه في تلك الوظيفة. ولكنه يكون بصفة عامة شخصا ذا تعليم ديني يتخذ مسئولية تلاوة القرآن **والأذان** من أجل الصلاة إلى جانب المناسبات الاجتماعية، بالاضافة إلى واجباته أو مهنته الأخرى. و يعد ذلك الشمول أيضا صحيحا بالنسبة للأنواع الأخرى التي تنطبق عليها السمة الدينية، وهو يدعم المفهوم القائل أن مؤدي الموسيقى الدينية في الحضارة العربية الاسلامية يأتون من خلفيات اجتماعية، ودينية، وعلمية واسعة النطاق (٤).

و يضع المجتمع نفس القدر من الاصرار على النقاء الديني لقارىء القرآن مثلما يضع بالنسبة لمقدرته الموسيقية. و ينصح أي شخص يقوم بالتلاوة بأن يعد نفسه إعدادا روحيا وبدنيا للتلاوة، سواء كان ذلك الشخص يقوم بالتلاوة استجابة لمتطلبات مهنته، أو هوايته، أو باعتباره فقط مجرد عضو في المجتمع يقرأ القرآن لمناسبة معينة. ونظرا للاحترام الذي يشعر به المسلمون تجاه القرآن والصلاة، فإنهم يجدون من غير اللائق ومن غير المقبول أن يقوموا بتعيين مشرك أو غير مسلم ذي صوت جيل للمشاركة في إنشاد الموسيقى الدينية. فانه ليس من الممكن أبدا تطبيق مثل نجم الأوبرا اليهودي أو الكاثوليكي الذي يتم استخدامه كعازف منفرد للطقوس الدينية المسيحية في المفهوم العربي ـ الاسلامي.

ويتعلم كل من الرجال والنساء التلاوة، ولكن يتم عزل جمهور المستمعين في أجزاء معينة من العالم العربي بالنسبة للقارئات من النساء، طبقا للتقاليد الاجتماعية المحلية وليس تماما للضرورة الاسلامية. وفي حين أن النساء في الشرق الأدنى وشبه القارة الهندية عادة يتلون القرآن للنساء فحسب، فان النساء في جنوب شرقي آسيا يتلون القرآن في الاجتماعات العامة التي يكون فيها الجمهور خليطا من الرجال والنساء كما يقمن بتلاوته للجمهور من النساء. وفي حين نجد الرجال أكثر شهرة وأكثر انتشارا بصفتهم مقرئين في الشرق الأوسط وشبه القارة الهندية، فاننا نجد أن من كانوا يحوزون على الجوائز في مسابقات تلاوة القرآن التي تقام في ماليزيا غالبا يكنّ من النساء.

إن الموسيقى الدينية تعد بصفة أساسية عملا منفردا، غير مصحوب بعزف على الآلات في العالم العربي الاسلامي، ومن ثم لا توضع أية قيود على استخدامها الشامل بسبب توافر أو عدم توافر المؤدين الذين توجد حاجة اليهم من أجل الأداء الصوتي أو الآلاتي الموحد. وتعد كل من تلاوة القرآن والأذان دائما أداءا صوتيا منفردا، غير مصحوب بالعزف على الآلات. ويتم أداء الموسيقى الأخرى الموضوعة لقصيدة دينية أو التلاوات الدينية التي يمكن تعريفها كموسيقى دينية بواسطة المؤدي المنفرد أو الجماعات، بمصاحبة أو بدون مصاحبة العزف على الآلات، لكن الجماعة المؤدية دائما تكون صغيرة، ويقوم الموسيقيون بالغناء أو العزف في انسجام أو بتغاير.

ومن الواضح أن «الموسيقى الدينية» في المفهوم الموسيقي الغربي لذلك التعبير، تمثل نوعا هاما في المجتمع: نظرا لقدوم جمهورها من جميع طبقات المجتمع، والمناسبات المختلفة العديدة التي يتم الاستماع إليها فيها، إلى جانب المؤدين المتضمنين فيها، نظرا لأن كل مسلم يعتبر بمثابة مؤد ممكن.

ب ـــ الموسيقى الفنية التقليدية:

إن النوع المتمثل في «الموسيقى الفنية» ليس بأقل إشكالا من الموسيقى الدينية للعرب المسلمين فيما يتعلق بتعيين الحدود. ونجد في المغرب اصطلاحات: **مألوف**، أو **صنعة** أو **عالة** تستخدم للتعبير عن التراث الكلاسيكي الأندلسي، الذي يضاهيه البعض مع «الموسيقى الفنية». وفي المشرق(٥)، فإن أوثق الاصطلاحات النظرية المتوفرة، أي **التراث**، يدل أكثر على التراث التاريخي في الموسيقى أكثر من دلالته على نوع منفصل ومعرف بدقة للموسيقى التي يمكن مقارنتها مع التعبيرات الانجليزية مثل «الموسيقى الفنية» أو «الموسيقى الكلاسيكية». وعلى سبيل المثال، قد يبدو لنا أن التعبيرات المغربية قد تثبت الحاجة لمضاهاة التراث الموسيقي الأندلسي السائد مع التراث المشرقي للأداء بدلا من الحاجة لمضاهاة الموسيقى الفنية في حد ذاتها مع الموسيقى الدينية أو الشعبية. وطبقا للدراسة الحديثة لموسيقيّي العيسوية بتونس فإن الأداء الموسيقي في المناسبات المختلفة (أي الحج، والزفاف، والأعياد، وغير ذلك من الحفلات والمهرجانات) لا يختلف كثيرا تبعاً للمناسبة (جونز١٩٧٧ : ٥٦).

ويقوم هارولد يورز ــ في مقالته التمهيدية المثيرة التي قدمها في ندوة برينستون عن «وضع الموسيقى في الأمم المسلمة» (١٩٧٩) ــ

بالبحث عن «تقليد عظيم» في الموسيقى فيما يطلق عليه «صميم العالم المسلم» أي، في بلدان الشرق الاوسط حيث يتحدث الناس بالتركية، والفارسية أو العربية. وفي نشدانه حلا لتلك المشكلة، فهو يسأل إذا ما كان التراث الموسيقي الكلاسيكي لتلك المنطقة يعتمد على معيار نظري يتسم بالفعالية على مدى قرون من الوجود الحضاري، إذا تم توفير مؤدين ذوي كفاءة وتدريب عال، ويسأل اذا ما كان الأفراد والجماعات من النخبة الحاكمة التي تدين بالخبرة تستمتع به وتؤيده. فان جميع ذلك يعد تجهيزا للتراث الموسيقي الكلاسيكي. وبمقتضى وجود تلك المشكلة الخاصة بملائمة تلك السمات للظواهر الموسيقية في المنطقة في الوقت الحالي، يمكننا أن نجيب في الحال «بالنفي» على الأقل بالنسبة للأخير من تلك التساؤلات، ونختبر الاثنين الأولين بجدية، ونستنتج أن حضارة تلك المنطقة ليس لديها تراث للموسيقى «الفنية» أو «الكلاسيكية» مثلما يوجد في الحضارات الاخرى. واذا كانت كلمة «كلاسيكي» طبقا لتعريف الموسيقى الكلاسيكية التركية المقدم في ندوة برينستون تعني «النخبة» و«مجموعة الرموز» و«المهني» و«التي يستمتع بها الجمهور المنفعل» فإنه يكون من الأكيد أنه ليس للعرب مثل ذلك الفن.

وقد يبدو ذلك حلا سهلا لمشكلة مثل تلك الحقائق الغير قابلة للمجاراة، ولكنه يعد في الواقع مجرد جزء صغير من الاجابة اللازمة لايضاح الوضع الموسيقي. إنه في الواقع بيان جزئي يفشل في أن يأخذ في اعتباره السمات الفريدة للحضارة الاسلامية التي حالت دون نمو مثل تلك الظواهر الموسيقية كما توقع العلماء الموسيقيون المختصون بالأجناس المختلفة للتراث الموسيقي، والتي مهدت الطريق لمركب من الظواهر الموسيقية يختلف بشكل مذهل.

ويكمن المفتاح لفهم ذلك التراث الموسيقي الخاص بالعالم العربي في حقيقة الحضارة الاسلامية التي لا تعد ذات تأثير في البيئة العربية فحسب، بل إنها تخللت الشرق الأوسط وفيما وراءه بتوسع كبير، مع نشر الأيديولوجية الاسلامية. تلك الحقيقة هي أن الاسلام والمسلمين ينكرون تقسيم الحياة الى قسمين أي الدينية والدنيوية. فان الأفعال الدينية بالنسبة للمسلم لا تتكون من مجرد الصلاة وأداء أعمدة (أو واجبات) الاسلام. وبالاضافة الى ذلك، فان كلا من أسلوب إدارة المسلم لأعماله، وأسلوب تنشئته لأسرته، وأسلوب تحيته لجاره، والطعام الذي يأكله، بل حتى أسلوبه في الخلق الفني والتعبير عن نفسه من الناحية الجمالية تعد جميعها أعمالا دينية هامة يجب أن تنبع من المثل العليا الدينية وتتلاءم معها.

إستجابة لتلك الظروف الأيديولوجية، فلا يجب أن نتوقع من الموسيقي في بيئة إسلامية أن تنتج ذلك التراث الكلاسيكي الدنيوي العظيم الذي تنتجه في البيئات الاخرى. والحقيقة هي أننا نجد قليلا من سمات ذلك النوع من التراث في «قلب العالم المسلم» الذي كان للأيديولوجية الاسلامية فيه أعمق تأثير بالنسبة لتشكيل النمط الحضاري. وفي الحقيقة أن التراث العظيم في تلك البلدان هو تراث الموسيقى الدينية. فان التراث الموسيقي الذي كان ولا يزال له أكبر الأثر ليس في المجتمع المتحدث بالعربية فحسب، بل أيضا بالنسبة

للشعوب المتحدثة بالتركية والفارسية هو قراءة القرآن. وذلك النوع من الموسيقى الدينية هو الذي يجب أن نركز عليه انتباهنا إذا أردنا أن نتبين ذلك التراث الموسيقي العظيم الذي أثبت المعايير الموسيقية النظرية، وأثبت يقظته بالنسبة لأسلوب الآداء (٦)، وأثره على الأنواع الموسيقية الأخرى في الحضارة، وخبرة جمهور مستمعيه، ونظامه للرعاية.. التي تعد جميعها سمات تقليدية للموسيقى الفنية أو للموسيقى الكلاسيكية. ولكن هناك كثيرا من التباين بين ذلك التراث القرآني أو الديني العظيم وبين التراث الخاص بأي فن دنيوي أو موسيقى كلاسيكية.

ومن أهم تلك الاختلافات التي تشتق من المبدأ الاسلامي الأساسي الذي ذكرناه بالفعل ــ الافتقار إلى التمييز بين تلك الأنواع المألوفة التي يقوم العلماء الموسيقيون المختصون بالأجناس العنصرية المختلفة والعلماء الموسيقيون عامة بمقتضاها بتقسيم وشرح التراث الموسيقي.

الانسجام الشامل في مشاركة جمهور المستمعين.. لقد كانت النظرة المعتادة إلى الموسيقى الفنية التقليدية هي أنها نوع من الموسيقى يتطلب تدريبا خاصا بالنسبة للمستمعين حتى يستطيعوا تقديرها وإن «الموسيقى الفنية التقليدية» للعرب، إذا ما افترضنا وجود مثل ذلك النوع، لا تتطلب مثل ذلك التدريب بالنسبة للمستمعين. سواء كانت من النوعية المرتجلة أي نثر النغمات او من النوعية المعتادة أي نظم النغمات، فانه يتم فهمها والتمتع بها بواسطة كل من الطبقة الأريستوقراطية والطبقات الدنيا. وبالاضافة إلى ذلك، فان التفرغ المعتاد الحضاري ــ الريفي الثنائيّ الشُعب يعد غير ملائم هنا لفصل الموسيقى الفنية عن الأنواع الأخرى. وبالرغم من أنه قد تكون للقروي فرص أقل للاستماع إلى مؤدين ذوى مهارة، فإنه يحصل على نفس نوع الموسيقى مثل ساكن المدن. وبالاضافة إلى التلاوات والأغاني الدينية، فان ساكن كل من القرية والمدينة يستمع لنوع مماثل من الموسيقى مع كلمات دنيوية أو دينية مستورة، مصحوبة بازدياد ملحوظ لمشاركة الآلات. وتلك الموسيقى التي يسميها الغرباء «بالموسيقى الفنية». وإذا كان استخدام الآلات أو تغيير الكلمات يمكنه خلق النوع الجديد، فإنه يكون لدى العرب تراث مستقل للموسيقى الفنية. ولكننا يجب ألا نغفل عن إدراك التطابق الهائل بين ذلك النوع وبين الموسيقى الدينية، أو نسهو عن تأثير الأخيرة بالنسبة لتطور الأولى.

وقد لوحظ (بمقتضى التجارب الشخصية في مشاهدة الاذاعات المسجلة بالتلفزيون لأداء أم كلثوم، ونيتل ١٩٧٥ : ١٩٧) أن جمهور الموسيقى الفنية التقليدية في البلدان العربية يتكون غالبا من الذكور. ولكن تلك ليست بعلامة تؤكد أن النساء لا يشاركن في تقدير تلك الموسيقى، وإن الحفلات الموسيقية الرسمية ــ كما سوف نرى فيما يلي ــ ليست المناسبة الوحيدة، أو حتى الأكثر أهمية من الناحية الاحصائية للاستماع إلى الموسيقى الفنية التقليدية. فان كلا من اجتماعات النساء والاجتماعات العائلية والحفلات تعد مناسبات تتكرر كثيرا بالنسبة لمثل ذلك الأداء، ويحضرها كل من الرجال والنساء. ولذلك

يجب أن ننظر إلى تكون جمهور الحفلات الموسيقية في الشرق الاوسط غالبا من الذكور باعتباره عاملا ذا أهمية اجتماعية وليس ذا أهمية من الناحية الموسيقية. وإذا نظرنا للأمر باعتباره نتيجة لسلوك اجتماعي يهدف الى تدعيم دستور اخلاقي مقربه، فانه من الممكن رؤية تلك العادة أيضا باعتبارها حقيقة موسيقية تحتها الناحية الدينية.

الانسجام الشامل في مناسبات الأداء: في حين تعتبر الموسيقى الفنية أنها تنتمي بصفة عامة إلى الصالونات الخاصة أو قاعات الحفلات الموسيقية العامة، فإن ذلك الوصف مرة أخرى لا ينطبق على كثير مما يسمى «بالموسيقى الفنية» للعالم العربي. ولكننا لا نعني بذلك أنه لا يتم أبدا أداء هذه الموسيقى في قاعات الحفلات الموسيقية. وفي الحقيقة، أنها في السنوات القليلة الماضية قد حازت على عدد متزايد من تلك الحفلات في المناطق الحضرية، لعل ذلك نتيجة لصعود نجم المؤدين منذ التطور التكنولوجي بالنسبة للتسجيل والاذاعة في هذا القرن. ولكننا يجب ألا يضللنا الاعتقاد بأن ذلك هو المكان الوحيد، أو حتى النموذجي، لتلك الموسيقى. فإن الاحصائيات بالنسبة لعدد الحفلات وعدد المستمعين المعنيين سوف تظهر لنا أن العكس تماما هو الصحيح. ويجب أن نتذكر أنه حتى في مصر التي تعد أكثر الدول العربية تصنيعا وسكانا، فإنه ثمة مدينتين فقط ذاتي حجم كبير: وهما القاهرة والاسكندرية وفي هذين المركزين ثمة حوالي ٢٥٪ من إجمالي سكان مصر أما الخمس والسبعون في المائة الباقون فيعيشون في المناطق الريفية، في القرى أو في بيئات المدن الصغيرة التي تكون فيها التأثيرات والعون الأجنبي بالنسبة للأحداث العامة، والمهنية، والثقافية محدودة للغاية بالمقارنة بما في المدن الكبيرة. ولقد قام بعض الكتاب أيضا (أبو لغود ١٩٧٠) بطرح السؤال بالنسبة لمدى اختلاف الحياة في بعض أقسام المدينة حقيقة عن الحياة في القرية، حتى أن مجرد اعتبار تلك الخمس والعشرين في المائة من السكان الذين يعيشون في المدينة أنهم حضريون تماما يعد غير حقيقي. وفي الدول العربية الأخرى، تعد النسبة المئوية لسكان المدن أصغر حتى من ذلك. ولذلك فإن حياة المدينة والحفلات الموسيقية العامة تعد شيئا نادرا، لو أنه قد تمت تجربته على الاطلاق، بالنسبة لمعظم الناس.

ولا يعني ذلك حرمان الناس تماما من الاستماع إلى تلك الموسيقى التي يصنفها العلماء الموسيقيون «كموسيقى فنية» فإن العرب يستمعون إليها في المناسبات الاجتماعية المعدة لأهداف أخرى عدا المناسبات العامة والموسيقية البحتة فلعلها تكون بمناسبة حفل خطوبة، أو زفاف، أو اجتماع للاحتفال بعودة أحد الحجاج، أو عودة طالب، أو زيارة قريب لاجيء. وسوف نتذكر أن تلك هي نفس أنواع المناسبات التي تستخدم فيها الموسيقى الدينية بالاضافة إلى دورها الشعائري ويزودنا ذلك بأدلة أكثر لذلك الانسجام الشامل الذي تشارك فيه القطاعات العديدة للفن الموسيقي العربي.

الانسجام الشامل بالنسبة للمؤدين .. إن الموسيقى الفنية بين العرب تدين باهتمام بالارتجال الذي يجعل الشخصية الفردية للأداء أكثر أهمية من أي لحن أصلي أو مجموعة من

الألحان يضعها الملحن. وتعد كثير من الألحان في الواقع تقليدية وتعد هوية ملحنيها مفقودة في التاريخ، وتلك سمة تعزي فقط بصفة عامة إلى الأدب الشعبي وليس إلى الموسيقى الفنية وفي حين أن أهمية الملحن والتكوين ذاته في بعض تراث الموسيقى الفنية ترفض مايعد أكثر من مجرد تغييرات سطحية للغاية للنتاج الأصلي عند الأداء، فإن الموسيقى الفنية للعرب تسمح بأقصى الحرية في أداء مقطوعة موسيقية، مع الالتزام بالمواصفات الدقيقة لوزن الالحان (عندما يكون ممكنا)، والأسلوب اللحني والقواعد التقليدية للتغيير في طبقة الصوت. وهكذا، بالرغم من أن المؤدي لا تكون لديه الحرية التامة، فإنه تكون ثمة مجموعة مختلفة من القيود على أدائه بالاختلاف عن مؤدي الموسيقى الكلاسيكية أو الموسيقى الفنية طبقا للتقاليد ذات الاتجاه الشرقي. وبالتمشي مع ذلك الاختلاف في القيود، فإن التسجيل الدقيق مع تنويت الأداء أو التكوين الأصلي لم يكن أبدا بمثابة عامل هام في التراث الموسيقي للعرب. بل انه طبقا للبعض قد يعتبر بمثابة شيء «ضار» لأنه يحجر على مايجب أن يكون بمثابة ابداع فني حي متغير. ونجد أن **المنوِّت** حتى في مصر المعاصرة بمثابة موظف صغير ذي مقام ضئيل يقوم بعمل ميكانيكي من النسخ على الأوراق من أجل مجموعة العازفين والذي يقوم بالعمل إما من مقطوعة مسجلة من اللحن أو من خلال إرشادات **الحافظ** الذي يتذكره من الحفلات الموسيقية السابقة (سلوى الشوان، تقديم شفهي في الاجتماع السنوي لجمعية العلماء الموسيقيين المختصين بموسيقى الأجناس، سانت لويس، ١٩٧٨). وفي كثير من الحالات يكون التنويت مجرد ارشاد مختصر أكثر مما يكون بمثابة ارشاد توجيهي أو وصفي.

وبالرغم من تلك الاعتبارات التي تضفي الأهمية الموسيقية على عازف الموسيقى، فإن المجتمع العربي الاسلامي يضفي قليل من القيمة الاجتماعية على المطرب أو العازف المحترف. لكن كانت هناك بعض الاستثناءات لذلك مثل، سامي الشوا، وأم كلثوم، وعبدالوهاب، ومنير بشير، وفريد الأطرش، ولكن الموسيقي المحترف عامة، لو لم يصل إلى شهرة قومية أو عالمية يواجه بعض الصعوبات في إثبات نفسه وسط المجتمع ولكن ذلك لا ينطبق على الموسيقي الهاوي الذي يبدو أنه ينأى بنفسه عن الجدال حول الموسيقى وجدارتها بالاحترام ولعل ذلك هو السبب في أن ثمة عددا قليلا فقط من العازفين أو المغنين الماهرين للغاية الذين يختارون التخلي عن جميع المهن الأخرى حتى يكونوا عازفين لكل الوقت فهم يفضلون اتخاذ مركز الهاوي الذي يحوز على قيمة اجتماعية أكبر، وتلك حقيقة من حقائق الحياة الموسيقية في كثير من الدول المسلمة الأخرى التي تتسم بالتزمت.

وازدياد أهمية الموسيقي الهاوي عن الموسيقي المحترف في العالم العربي قد خلق سلسلة مستمرة واسعة من المؤدين المشاركين في الموسيقى الفنية التقليدية. وبالرغم من أن بعضهم قد يحوز على التدريب في مدرسة موسيقية أو بمقتضى علاقة خاصة مع موسيقي أكبر، فإن كثير من هؤلاء المؤدين لبعض الوقت قد دربوا أنفسهم من خلال الاستماع إلى الراديو أو التسجيلات. ومثل ذلك التدريب يعد بالطبع متوفرا بالنسبة لجميع السكان ومن

ثم يؤدي إلى خلق العازفين من جميع طبقات المجتمع. وغالبا مايوجد العازفون والمطربون ذوو القدرات الأعظم في المدن حيث توجد فرص دفع مرتبات أكبر. ولكنه بالطبع ليس من الممكن أن ننظر إلى عازف الموسيقى الفنية باعتباره ظاهرة مدينية كما قد يوحي ذلك إلينا.

ونظرا لأن تلاوة القرآن كانت تفهم على أنها التراث العظيم للتعبير الجمالي الشفهي وأنها كانت ذات تأثير عميق للغاية على جميع الظواهر الموسيقية الأخرى، فقد كان ثمة قليل من الاهتمام أو الجهد الذي تم تكريسه بصفة خاصة في العالم العربي الاسلامي لتدريب عازف الموسيقى الفنية أو الموسيقى الشعبية. والحقيقة أن الحكومة قد ابتدأت فقط في العقود القليلة الماضية استجابة لظهور الأيديولوجيات القومية في افتتاح وتدعيم المدارس والبرامج الموسيقية. وبدلا من ذلك وضع العالم العربي الاسلامي أقصى جهوده في تدريب المؤدين في التجويد (أي علم قراءة القرآن بطريقة صحيحة) وتم وضع عدد لا يحصى من الكتب والمذكرات حول ذلك الفن، وقامت كل مدرسة إسلامية بتقديم التدريب العملي لطلبتها وحتى تلميذ الحضانة يقوم «بغناء» درسه الديني محاكيا تلاوة معلمه. وليس ثمة صلاة يومية أو حادثة اجتماعية لا تقدم لنا «دروسا» في التلاوة القرآنية، ومن ثم في التعبير أو الأداء الموسيقي. وبالرغم من أن المسلم لا يعتبر مثل تلك العادات بمثابة تدريب للمؤدي أو تدريب موسيقي، فإن أثر تلك العادات المقررة دينيا على التراث الموسيقي يعد هائلا. وحتى في السنوات الاخيرة فان من المعروف أن بعضا من أكثر المؤدين المحترفين شهرة قد عكفوا على التدريب على تلاوة القرآن. وعلى سبيل المثال، فقد كانت الفقيدة أم كلثوم تعمل مع أبيها على مدى سنوات في تلاوة القرآن قبل أن تتحول تدريجيا إلى العالم الموسيقي الدنيوي. ويجب أن نعتبر أن صقل صوتها في ذلك التراث الموسيقي الديني كان ذا أثر عميق على أسلوبها الغنائي فيما بعد وعلى التقدير الواسع لفنها في معظم أنحاء العالم الاسلامي.

ج ـ الموسيقى الشعبية

إن ذلك الانسجام الشامل الذي ينطبق على قطاع كبير من التراث الموسيقي العربي ينطبق أيضا على الموسيقى الشعبية للعرب. ونجد أن الموسيقى الشعبية للعرب تتعدى الحدود التي غالبا ما توضع بالنسبة لها باعتبارها ظاهرة ريفية، وعرقية وتنتمي إلى الاقليات، وتتم ممارستها بواسطة، ولأجل غير الحاصلين على ثقافة رفيعة وغير المتعلمين، أو بأفضل وصف، للسذج.

الانسجام الشامل في مشاركة الجمهور .. إن جماهير الموسيقى الشعبية تعد واسعة مثلها مثل قسمي الموسيقى العربية الآخرين اللذين عالجناهما بالفعل، فإن تلك الموسيقى تجذب كل من ساكني القرية والمدينة، والمهذب والمتعلم، إلى جانب غير ذوي الثقافة الرفيعة والأميين وحتى رجل الاعمال العربي الذي يبدو ذا نزعة غربية لأقصى درجة لن يستطيع مقاومة ابتسامة الاعجاب عند استماعه إلى أداء لحن تقليدي معروف، وقد يزداد حماسه إلى حد طقطقة أصابعه والتحرك مع الموسيقى.

الانسجام الشامل في مناسبات الأداء .. إن مناسبات أداء تلك الموسيقى تتماثل تقريبا مع مناسبات ما يسمى «بالموسيقى الفنية التقليدية» و«الموسيقى الدينية» في وظيفتها غير الشعائرية: مثل الأعياد القومية أو الدينية واحتفالات العائلات، والمناسبات الاجتماعية للأصدقاء والأقارب.

الانسجام الشامل بالنسبة للمؤدين .. إن من يقومون بأداء الموسيقى الشعبية مثلهم مثل النوعين الآخرين، وغالبا ما يكونون مؤدين لبعض الوقت أو مؤدين من الهواة، مع وجود نسبة مئوية أكبر قد تدربوا تدريبا ذاتيا أكثر مما نجد بين مؤدي الموسيقى الفنية التقليدية. ومرة أخرى نجد أن الملحنين يقومون بدور صغير إذا قاموا بدور على الاطلاق في خلقها، فإن معظم الألحان تكون مرتجلة أو مجمعة من تراث تقليدي مجهول.

وقد يقوم الجدال في أن السمات الأخرى لتلك الموسيقى تظهر أنها تتطابق أكثر مع التعريف المعتاد للموسيقى الشعبية. وعلى سبيل المثال، فإن الموسيقى الشعبية العربية تعد بمثابة مجموعة من المواد الموسيقية التي تنتقل من جيل لجيل شفهيا، وعادة بشكل غفل من الاسم، ولكن ذلك ينطبق أيضا على تراث الموسيقى الدينية والموسيقى الفنية للعرب! وهي إلى حد بعيد تراث غير مدون يسمح بكثير من الارتجال والتعديل من جانب المؤدي ولكن ذلك ينطبق أيضا على تراث الموسيقى الدينية والموسيقى الفنية للعرب! وهي تعد موسيقى لجميع الناس، بالنسبة إلى المؤدين وذلك ينطبق أيضا على تراث الموسيقى الدينية والموسيقى الفنية للعرب!

وإن واحدة من السمات القليلة التي تختلف فيها الموسيقى الشعبية للعرب عن أنواع التعبير الموسيقي الأخرى، تتمثل في النسبة المئوية العالية للتعبيرات العامية التي تستخدم في كلمات الأغاني الشعبية. أما الموسيقى الدينية والفنية فتقوم على أساس القصائد التي تستخدم اللغة الأدبية ومع هذا فهناك أنواع مثل **الدور والموال** التي ــ بالرغم من استخدامها للغة العربية العامية ــ قد تتخطى الهوة بين النوعين. فهما في بعض الأحيان يتم أداؤهما واعتبارهما جزءا من نوع الموسيقى الفنية التقليدية وفي أحيان أخرى يقعان في طبقة الموسيقى الشعبية.

٢ ــ الانسجام المكثف

أثبتنا أن هناك انسجاما شاملا بالنسبة لمشاركة الجمهور، ومناسبات الأداء والمؤدين المتضمنين في الثلاثة أنواع من الموسيقى في العالم العربي التي أسميناها بالموسيقى الدينية، والموسيقى الفنية التقليدية، والموسيقى الشعبية. والآن نود أن نتحدث عن نوع آخر من الانسجام، أي الانسجام المكثف الذي يدمج تلك الانواع الثلاثة من الموسيقى طبقا لتمثيلها في البيئة العربية، ويميل إلى طمس التمييزات التي قد ينشد الباحث إيجادها بينها. ونحن هنا نعالج الانسجام الذي يمكن اكتشافه في النتاج الموسيقي ذاته، وليس في استخدامه في الحضارة.

وثمة مستوى عال للغاية للانسجام الأسلوبي في جميع تلك المجموعات الموسيقية حتى أنه من الصعب فصل أو تمييز تلك

الأنواع. ففي حالة الموسيقى الدينية المستخدمة في مناسبة اجتماعية مثلا، في أي مرحلة تتوقف عن كونها موسيقى دينية وتصبح بدلا من ذلك موسيقى شعبية؟ وإذا كانت مقدمة بأسلوب جمالي وماهر، فهل يجب أن تسمى بالموسيقى الفنية بدلا من ذلك؟ وفي أي موضع في السلسلة المتصلة بين الموسيقى الفنية والموسيقى الشعبية نضع الموسيقى الغنائية والآلتية لمناسبة اجتماعية في القرية؟ وماهي التغييرات في الوضع الموسيقي أو أسلوب الأداء التي تحولها إلى نوع الموسيقى الشعبية؟ من الواضح أمام أي دارس للموسيقى العربية أن عددا كبيرا من الحفلات الموسيقية تكون حالات وسطا بين أنواع الموسيقى الدينية، والفنية، والشعبية، والوطنية الشعبية. فبدلا من معالجة أي نوع من تلك الموسيقى باعتباره وحدة منفصلة للمواد الموسيقية، فإننا نكون ملتزمين أكثر بالواقع لو أننا أظهرنا أوجه التشابه، التي أطلق عليها **الانسجام المكثف** للمواد الموسيقية.

ولكننا لا نعني بذلك **الانسجام المكثف** بين الأنواع العديدة أنه ادعاء لتماثل جميع الموسيقى في العالم العربي فإن هناك بالطبع اختلافات اقليمية يستطيع الشخص العادي من أبناء البلدة إدراكها وليس المتخصص فقط.

وعلى سبيل المثال، فإن الفلسطيني أو التونسي يستطيع بسهولة التعرف على إذاعة موسيقية بأنها سودانية، أو مغربية أو عراقية أو بدوية. ومع إدراكه في نفس الوقت الاختلاف في اللهجات الموسيقية المحلية، فإنه يجد صلة جمالية بالنسبة لكثير من موسيقي الأقاليم المختلفة في العالم العربي. ومن الممكن أن يتم تدعيم ذلك التقدير المتبادل بين الأقاليم في المستقبل لأن كل من الأفلام، والراديو، والتسجيلات والتلفزيون تقوم ببناء الروابط بين الدول العربية العديدة. وقد تكون الإضطرابات السياسية والضغوط الإقتصادية التي تؤدي إلى حركات الشعوب عاملا ذا أهمية مماثلة في هذا الصدد في العقود المقبلة. ولعله مما يعد ذا أهمية في ذلك التماثل الموسيقي الخاص بجميع العرب عوامل الانسجام المكثف في الموسيقى فاتها، تلك العوامل التي نشعر بها ولكننا نادراً ما نقوم بتوضيحها، وتلك العناصر البنيانية والأسلوبية العميقة في الموسيقى تميل إلى التفوق على الاختلافات الإقليمية بين تلك الموسيقى حتى عندما يتم إدراك المستمع للإختلافات السطحية بالنسبة للأساليب التلحينية المفضلة، والأساليب الايقاعية، والأساليب الزخرفية والتعبيرات العامية في المضمون اللفظي.

إذا، ما هو الشيء الذي يجعل المراكشي يستجيب لأم كلثوم، والمصري يتأثر بأداء المقام العراقي، والتونسي أن يقول «الله» عند تلاوة القارىء الدمشقي؟ وفي عبارة أخرى، ما هي السمات الأساسية للموسيقى الدينية، والموسيقى الفنية التقليدية والموسيقى الشعبية للعرب التي تجعل التأثير الجمالي ممكنا عبر الحدود القومية والمسافات الواسعة؟

إن الزمان والمكان لا يسمحان لنا بوصف مفصل لتلك السمات الجوهرية التي تم تناولها بالمناقشة المطولة في أماكن أخرى (الفاروقي ١٩٧٤). ولكن يوجد كثير من الدراسات التي قد أوضحت السمات اللحنية، والايقاعية والبنيانية التي تقدم الدليل على ذلك الجوهر الموسيقي في الأقاليم التي يسكنها العرب بل

وحتى فيما وراءها (سيكتور ١٩٦٧ : ٤٣٤ — ٤٣٨، توما ١٩٧١ : ٣٨ـ٤٨). وثمة آخرون قد أصيبوا بالدهشة لذلك الإنسجام الشامل بين أنواع الموسيقى في إقليم واحد(٧). فإن جميع أنواع الموسيقى الوطنية تبدي نفس نوع الإنسجام الشامل الذي يوجد في أمثلة من الفنون المرئية، مثل الأعمال الخشبية الهندسية للماليك في مصر، والجص المحفور بمراكش وخط اليد الزخرفي للعراق. وإن كلا من الفنون المرئية والموسيقية للعالم العربي تبدي نفس المضمون التجريدي، ونفس التأكيد على الأسلوب اللامسرحي، ونفس التقسيمات إلى وحدات منفصلة ولكنها متصلة، ونفس الأنماط المتعددة واللانهائية، ونفس التأكيد على عديد من الصور المراجية المصغرة العديدة بدلا من واحدة منفردة شاملة. ولذلك فإن من الممكن لجمهور واسع في إقليم معين، الإستجابة لجميع تلك الأنواع من الموسيقى، بصرف النظر عن الخلفية الإجتماعية، أو التعليمية، أو الإقتصادية لأعضائه من الأفراد.

ومن الممكن أيضا لأفراد منطقة جغرافية واسعة أن يتأثروا جماليا بنفس النوع والأشكال للمواد الموسيقية.

كيف يمكننا أن نعلل تلك الوحدة الجمالية؟ لقد أرجع لوماكس التوافق في الأسلوب الموسيقي إلى العوامل الإجتماعية في المجتمع (لوماكس ١٩٥٩، ١٩٦٢). ولقد أرجعه روثتشيلد إلى العوامل الجغرافية (روثتشيلد ١٩٦٠ : ٦٦ وما يلي، أنظر أيضا في ريد ١٩٥١ : ٥٢ وما يلي، ٦٦، ولوماكس ١٩٦٢ : ٤٤٢ وما يلي).

ولقد طرح فيشر وآخرون للمناقشة أن التقرير الجمالي يتم بمقتضى الآراء السياسية (فيشر ١٩٦١). وحتى الأساس الإقتصادي للمجتمع قد تم اعتباره بمثابة عامل مقرر بالنسبة للأسلوب الفني (إتينجهاوسين ١٩٦٣ : ٢٥٢). ورغم أن جميع تلك العوامل قد تكون ذات أثر على الأسلوب الجمالي، فقد تكشف كثير من التناقض في كل من النظريات، حتى عندما يتم تطبيقها بشكل منفرد في إقليم معين في المنطقة المعنية. وإذا إضطررنا حينئذ إلى تفسير عناصر التوافق الموسيقي في منطقة ثقافية أوسع، مثل حالة العالم العربي أو الشرق الأوسط ككل، فإننا تكون في حاجة إلى مقرر ذي مغزى أكثر عمقا، بالرغم من أنه قد يحظى برسالة رمزية أقل تحديدا وأقل موضوعية.

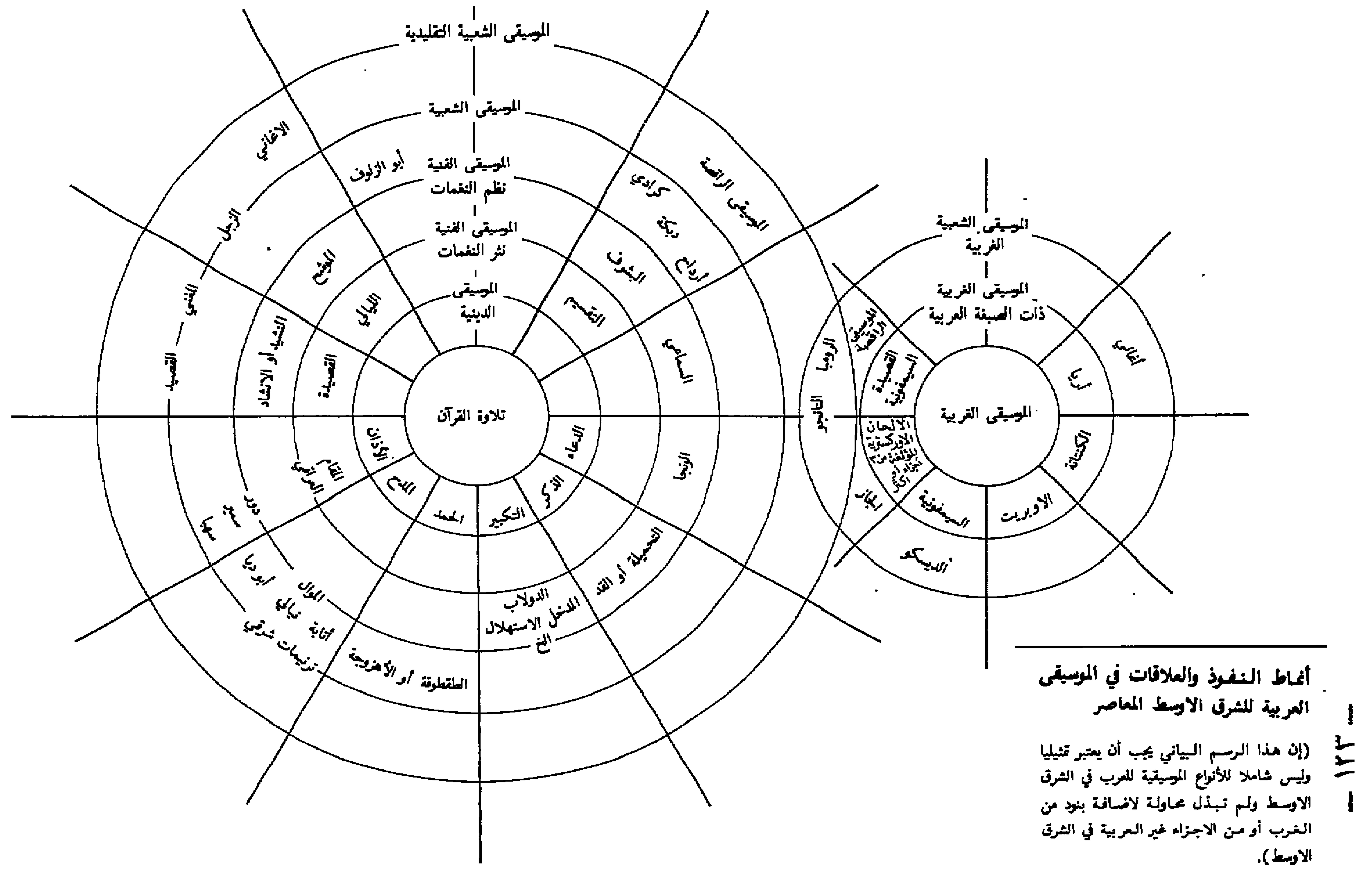
ويجب إيجاد اتجاه جديد من خلال استقصاء التأثير المقرر للأنماط الأدبية التي ترجع إلى تاريخ الشرق الحديث منذ أوائل عصر شعوب العالم الميسوبوتامي — أي السومريين—. وإذا قرأنا وصف الأدب السومري (كرامر ١٩٦٣ : ١٧٠ — ١٧١)، أو الأدب الخاص بالشعوب التالية في تلك المنطقة (أو بنهيم ١٩٧٧ : ٢٥٠ وما يلي).. البابليين، والأشوريين، واليهود والعرب القدماء — فإننا سوف نجد سمات ذات مضمون، وبنيان، وأسلوب يميزها جميعا بشكل لا يخطىء باعتبارها منتجات التفكير السامي. وفي العصور الأكثر حداثة، كان الوحي القرآني رابطة أخرى في تلك السلسلة للتطابق الأدبي الجمالي. وهذا النموذج القرآني هو الذي يعتبر على نحو واسع بمثابة المعيار الشعري، وفي إطار أسلوب تلاوته يجب أن يمنح التقدير الذي

يستحقه باعتباره المعيار الموسيقي للشعوب العربية، سواء كانوا مسلمين، مسيحيين أو يهود، أي سواء كانوا تابعين للتعليمات الدينية للكتاب أو يشاركون فقط في تقريره الجمالي. وهذا النمط للتفوق الثقافي والجمالي، الذي ينمو على أساس نماذج الألف عام السابقة، هو الذي كون **الطابع** البنياني لكل من التعبيرات الموسيقية المعاصرة والتاريخية في المنطقة. وهذا النموذج ومشتقاته الدائمة التطور في الشعر، وفي كل الغناء والعزف، إلى جانب الفنون المرئية، هو الذي يثير مشاعر العربي، سواء كان يعيش ببغداد أو القاهرة أو الرباط. ولقد نشر هذا النموذج الغنائي الأصلي نفوذه مع أكبر الأثر على الأنواع الموسيقية الدينية الأخرى، سواء كانت تقتصر على الغناء أو مصحوبة بالعزف الموسيقي (أنظر الرسم البياني ص ١٢٣).

وبتأثير أقل قليلا، نجد تأثير تلاوة القرآن في تلك الموسيقى الفنية التقليدية التي تدخل ضمن نوع **نثر النغمات** أو «النثر الموسيقي» (**بحث غير معين المصدر** ١٩٣٩ : ٢٣٣ — ٢٣٥، أنظر أيضا في الفاروقي ١٩٧٤ أ، ص ٤٣ — ٤٩). ويتضمن ذلك النوع للمواد الموسيقية جميع تلك الأنواع التي تعتبر — مثلها مثل التلاوة القرآنية — أمثلة للعمل المنفرد، والأسلوب الإرتجالي (مثل، **التقسيم، والليالي والقصيدة**).

وإن الحلقة الأخرى من التأثيرات الأقل وضوحاً والتي تنبع من الصميم القرآني لتتضمن نوعيْ **نظم النغمات** أو «الشعر الموسيقي» (**بحث غير معين المصدر** ١٩٣٩ : ٢٣٣ — ٢٣٥، والفاروقي ١٩٧٤أ: ٤٨ — ٤٩). وأمثلة تلك المقطوعات الإيقاعية والمنظمة تتضمن مثل تلك الأنواع الغنائية والآلاتية مثل **الموشح، والبشرف، والدولاب**، إلخ. وإن كلا من **المقام العراقي** الغنائي — الآلاتي **والتحميلة** الآلاتية (أو القد) تكسر الحدود بين دوائر نثر **ونظم النغمات** نظرا لتضمنها لكلا الأسلوبين. وثمة أنواع لا تزال بعيدة عن المعيار القرآني ولكنها تبدي التأثر به، (مثل **الموال، والطقطوقة، والدور**، إلخ) التي تشارك أحيانا باعتبارها أنواعا من الموسيقى الكلاسيكية العربية أو الموسيقى الفنية، وفي بعض الأحيان تتخطى تلك الحدود لتدخل في إطار الموسيقى الشعبية.

وبالإتفاق مع جارجي أنه «ثمة نطاق غير مصور بدقة بين الفن والموسيقى الشعبية» (جارجي ١٩٧٨ : ٨٢)، فإننا نجد حقيقة للموسيقى الشعبية العربية أسلوب تداخل ذا وجهين مع الأشكال الفنية الخاصة بكل من نوعيْ نشر ونظم النغمات ومع بعض أشكال الموسيقى الشعبية (مثل، النوعيات العديدة **للموال**، أنظر في الرسم البياني ص ١٢٣). ويمكن الشعور بوجود ذلك التأثير حتى فيما يسمى بالموسيقى الشعبية» للمنطقة باعتبارها عناصر للأسلوب بل حتى الأنواع عبر الحدود. ولكن هذا النوع، أي الموسيقى الشعبية، هو الذي يعد معبرا بين الشرق والغرب، بين تلك الموسيقى التي تبدي صلة جمالية مع جذورها السامية القديمة والموسيقى المستوردة من الحضارة الغربية. وإنه في تلك الموسيقى حيث تعد الروابط الثقافية على أضعف ما يكون، قد تم شن الغزوات الموسيقية والجمالية في العقود الحديثة، كما سوف نرى في القسم التالي.



أنماط النفوذ والعلاقات في الموسيقى العربية للشرق الاوسط المعاصر

(إن هذا الرسم البياني يجب أن يعتبر تمثيليا وليس شاملا للأنواع الموسيقية للعرب في الشرق الاوسط ولم تبذل محاولة لاضافة بنود من الغرب أو من الاجزاء غير العربية في الشرق الاوسط).

٣ ــ مواضع الاختلاف الموسيقي

الأمثلة الموسيقية التي تشارك في الإنسجام الشامل والمكثف لا تشمل جميع أداء الموسيقى العربية المعاصرة. فثمة أنواع أخرى من الموسيقى التي تخفق في إبداء التوافق الوثيق مع النموذج القرآني الذي أظهرته كل من الموسيقى الدينية، والموسيقى الفنية التقليدية، والموسيقى الشعبية.

وفي تلك الأنواع من الموسيقى إستطاعات التأثيرات الخارجية والاحتكاك بالثقافات الأخرى أن يكون لها أقصى النفوذ على الموسيقى العربية وأحدثت تغييرات كبيرة في السمات الموسيقية إلى جانب مشاركة الجمهور، والمناسبات والمؤدين الذين يقومون بالعمل.

أ ــ الموسيقى الشعبية

في حين أنه ثمة نوعيات من الموسيقى الشعبية التي تعد وثيقة الصلة مع الفن الديني والموسيقى الشعبية للعرب حتى أنه لا يمكن تمييزها تقريبا عنهما، فإنه ثمة نوعيات أخرى، في الطرف الآخر من السلسلة المتصلة تحتوي على عناصر ذي نزعة غربية، تعتبر بمثابة تأثير وغزو أوربي أو أمريكي على المنطقة. وإن الصلة الوحيدة بين الأمثلة الأخيرة وبيئتها العربية تتمثل في جمهورها العربي، ومؤديها ولغة أغانيها الشعبية.

وهناك أمثلة أخرى تحظى بمواضع أخرى في النطاق الداخل فيما بين الموسيقى الشعبية التقليدية والموسيقى الشعبية ذات الصبغة الغربية. وإن جمع تلك الأنواع الموسيقية المتباينة في مجموعة منفردة، أي الموسيقى الشعبية، يجب ألا تُحجب اختلافاتها الأسلوبية الكثيرة، فإنه من الممكن حتى بالنسبة للمستمع غير المتمرس أن يدرك الاختلافات الملحوظة بين الأنواع الفرعية. ويعد الافتقار إلى الانسجام الشامل والمكثف في ذلك النوع من الأمثلة الموسيقية واضحا تماما.

لكن أنواع الموسيقى الشعبية في العالم العربي التي تتسم بصبغة غربية أكبر تحظى بجمهور صغير بالمقارنة مع جمهور الثلاثة أنواع الموحدة للموسيقى التقليدية التي عالجناها حتى الآن. فإنه يعد جمهورا يعكس هو ذاته نفوذا مع أوربا وأمريكا. وكما هو الأمر في الغرب، فإن جمهور ذلك النوع من الموسيقى يوجد بصفة أساسية بين الشباب في المدينة. وحتى في تلك الجماعة الصغيرة المحدودة من الناس، فإن الشباب ذوي الثقافة الغربية العالية هم الذين يحوزون على أقصى التأثر باعتبارهم مؤدين أو مستمعين. وعندما ننتقل في السلسلة المتصلة تجاه نوعيات الموسيقى الشعبية التي تغلب عليها السمة التقليدية، نجد أن إشتراك الجمهور يزداد حتى يتضمن جماعة أوسع نسبيا من ناحية السن والطبقات الإجتماعية.

وبدلا من الإنسجام الشامل بين الأمثلة الموسيقية واستخدامها، فإننا نجد هنا نوعا واحداً ينقسم إلى أقسام، وكل قسم الى فروع عديدة من الأساليب الفرعية المتباينة. ويحوز كل أسلوب فرعي على مؤيديه المخلصين. وعلى سبيل المثال، فإن موسيقى الديسكو المنقولة من الغرب يتم تقديرها بواسطة جماعة معينة من المستمعين العرب، أما الموسيقى الراقصة الفرنسية أو الايطالية فلها جمهور آخر، وأما

أغاني فريد الأطرش وعبدالوهاب فلها جمهور ثالث أيضا.

إن مناسبات الاستماع إلى أشكال الموسيقى الشعبية الأكثر اعتناقا للسمة الغربية قد ازدادت إلى حد كبير مع إزدياد التسجيلات الترانزيستور، ولكنه توجد فرص ــ قليلة نسبيا ــ للإستماع إلى تلك الموسيقى على الهواء. ونظرا لتقدير السياح لها، فإنها يتم أداؤها بصفة أساسية في تلك المقاهي، والمطاعم أو الفنادق التي يتواجد بها الأجانب والتي تعد محظورة على معظم السكان المحليين بسبب الناحية الإقتصادية.

ويختلف مؤدو تلك الموسيقى طبقا لوضعها في السلسلة المتصلة التقليدية من ناحية تطبيق السمة الغربية. فيوجد هؤلاء الذين تختلف آلاتهم، وأساليبهم وطرقهم الإبداعية قليلا، إذا اختلفت على الإطلاق، عن مؤدي وملحني الغرب. وثمة آخرون يؤدون تلك الموسيقى التي تقترب من الناحية التقليدية على السلسلة المتصلة تجاه الموسيقى الشعبية، والذين يعدون وثيقي الصلة في أسلوبهم وأدائهم مع هؤلاء الذين يقومون بأداء الموسيقى الدينية، والموسيقى الفنية التقليدية، والموسيقى الشعبية. وإن هؤلاء المغنيين والعازفين، بالطبع، ينتقلون بحرية من الموسيقى الشعبية إلى أنواع ومناسبات الأداء التي تتسم بسمة تقليدية أكثر.

ب ــ الموسيقى الكلاسيكية الغربية المعربة

ثمة نوع آخر من الموسيقى يختلف تماما عن أي من الأنواع الأخرى التي عالجناها حتى الآن. ذلك هو الموسيقى الكلاسيكية الغربية المعربة التي يتم تلحينها وأداؤها في قليل من مدن العالم العربي. وتلك الموسيقى محاولة في العقود الحديثة لنسخ نوع مطابق للموسيقى القومية الخاصة بالقرن التاسع عشر من أجل العرب والتي ــ من خلال الإستفادة من لحن محلي، أو موضوع أدبي، أو آلة تقليدية، أو مقياس شكلي ــ تحاول خلق موسيقى فنية جديدة تعبر عن روح قومية وثقافية. ونجد أن نتاج الفن الأوربي الغربي بالضرورة يحظى بتقدير جمهور محدد يتكون من المثقفين، وأبناء المدن، والأريستوقراطيين وذوي الثقافة الغربية الواسعة. وكما نستطيع أن نتخيل الأمر، فإن تلك الطبقة من المجتمع تكون أقلية ضئيلة في أي من الدول العربية. ولقد شهدت كل من القاهرة وبيروت أكبر المجتمعات لأداء وتقدير تلك الموسيقى. ولكن حتى في تلك المراكز، فإن الأعداد (بما في ذلك الأجانب المقيمين الذين يناصرون تلك الأحداث) لم تتعد ما يستطيع أن يملأ قاعة صغيرة للحفلات الموسيقية. ولقد كانت الحكومات القومية، التي تضع نفسها على نمط نظم أوربا والتي لم يكن لديها أي شعور داخلي بالنقص، دائما سخية في تأييدها لتلك الجهود (مثل مصر، ولبنان، وتونس، والعراق)، آملة بمقتضى ذلك أن تخلق نفوذا قويا يدعم استقرارها السياسي، وقوتها وأيديولوجيتها. ولكن الارتباط بالجذور الأصلية والتراث الموسيقي العربي كان دائما ظاهريا وسطحيا و حتى أنه قد تم إبراز قليل من النجاح بواسطة تلك الحركات تجاه تحقيق بعض الأهداف الفنية أو السياسية. ونحن نشعر بأن تلك الجهود حتى الآن كانت بمثابة ممارسة عقيمة، وهناك عصور كل من موزارت،

وبيتهوفن وبوروديـن وبعض من الملحنين العرب مسجلة في الأدب لمراجعتها، مثلها مثل الفترات المختلفة للأساليب الفنية العينية المتوفرة بمتحف الفنون الحديثة بالقاهرة. ولكن «إضفاء تلك الصفة العالمية» (٨) على الفنون العربية يعد غريبا تماما على التقاليد حتى أنها تواجه بنزاع كبير عندما يتم إلتماس قبول الناس لها ككل. «٩»

الملخص:

هكذا، نجد الموسيقى الدينية والموسيقى الفنية التقليدية والموسيقى الشعبية للعالم العربي تعد منسجمة إنسجاماً شاملا بالنسبة لمناسبات الأداء والمؤدين، وتحظى بتقدير أعداد كبيرة من السكان، مثلما تؤثر عليهم. وبالإضافة إلى ذلك، فإن هذه الموسيقى تبدي انسجاما شاملا في بعض السمات الأساسية لأسلوبها الموسيقي. وهي تكون التراث الموسيقي الأساسي لشعوب العالم العربي من مراكش إلى بغداد بل حتى أبعد في أقاليم غير عربية حيث أدى النفوذ الإسلامي إلى نقل التقاليد الجمالية العربية.

وبالاختلاف عن ذلك الكيان الموسيقي التقليدي المتجانس، فإننا نجد دائرة أخرى من الأمثلة الموسيقية التي تحتوي على عناصر هامة من اعتناق السمة الغربية. وتنقسم تلك الموسيقى الغربية أو التي تطبق السمة الغربية إلى قسمين يوازيان في كثير من الأحيان نظيريهما في الحضارة الغربية. وإن واحدا من هذين القسمين هو الموسيقى الشعبية التي تحوز على الصبغة الغربية، أما النوع الآخر فهو الموسيقى الكلاسيكية الغربية التي تحوز على الصبغة العربية. وبدلا من الاستخدام الشامل والوحدة الموسيقية المكثفة، فإننا نجد في هذين القسمين أهمية ضئيلة بالنسبة لمشاركة الجمهور، ومناسبات الآداء والمؤدين، كما نجد توافقاً محددا للسمات الموسيقية من نوع، أو نوع فرعي، لآخر

الاستنتاجات:

ما الذي تخبرنا به تلك الحقائق عن دراسة الموسيقى بصفة عامة وعن طبيعة التغير والاستمرار الموسيقي؟

١ ــ ليس ثمة شيء لما يسمى بالمجتمع المتحجر، أو التراث الموسيقي المتحجر. ولكنه في أي حضارة موسيقية، فإن ثمة كلا من عنصري التغير واللا تغير. وبالاضافة إلى ذلك، فإن هناك معدلات مختلفة تماما للتغير في المجتمعات المختلفة، بل حتى في المجتمع الواحد في نواح معينة أو أنواع معينة من الموسيقى. ومثل تلك المعلومات بالنسبة لأي حضارة تعاوننا في إبداء نواحي ونزعات أساسية في الحضارة المعنية.

ولذلك، إذا أردنا فهم حضارة موسيقية، فإننا يجب أن نوجه اهتمامنا إلى الأشياء التي لا تمر بأي تغير بنفس القدر الذي نوجهه إلى الأشياء التي تمر بتغير، وأن نوجه اهتمامنا إلى ذلك الجزء الذي يتغير من الكيان الموسيقي بنفس القدر الذي نوجهه إلى التغير المعين ذاته. فلعله ذلك الذي لا يبدي أي تغير يفوق كثيرا في الأهمية بالنسبة للقالب الحضاري عن ذلك الذي يمر بتغير عنيف. فإن الأمر يبدو كما لو وضع المجتمع طابعه الخاص بالأشياء الضرورية على الأول، والغير ضرورية على

الثاني. ويظهر ذلك بوضوح في حالة الموسيقى في العالم العربي الإسلامي، حيث تمت حماية التلاوة القرآنية بشكل مثابر لا يكل على مدى قرون من أن تتأثر بالابداع والأشياء الفريدة التي تميز كل منطقة. ومن الواضح أنه بالنسبة للانحرافات التي تعد بعيدة للغاية عن النموذج، فإن الشعور القوي لا يسود بالنسبة لوجوب حماية وعزل التراث الموسيقي. ولهذا السبب، فإنه قد تم الاحتفاظ بكثير من الممارسات الموسيقية المحلية في تراث شعوبها. ويشرح ذلك أيضا لماذا كانت بعض نماذج الموسيقى الشعبية، أو الموسيقى المستوردة مثل الموسيقى الكلاسيكية الغربية ذات الصبغة العربية قادرة على إدماج بعض الأفكار الجديدة الهامة من الحضارات الأخرى في حين يبدو أن أنواع كل من الموسيقى الدينية، والموسيقى الفنية والموسيقى الشعبية قد مرت بتغييرات ضئيلة للغاية على مدى القرون.

ولعل تلك الحقائق تقوم أيضا بدور لتفسير «الازدراء» أو الكراهية الفطرية أو اللامبالاة في الثقافة تجاه الموسيقى الفنية العربية التي لاحظها بورز في ندوة برينستون. وإذا أقررنا، إلى جانب الحضارة، موضع التلاوة القرآنية باعتبارها أسمى أنواع الفن والمثل «الموسيقي»(١٠)، وإذا أقررنا الأهمية الهائلة لكشف ذلك النموذج.. ذلك التراث العظيم.. للعيان فاننا يجب ألا نندهش اذا ما تم وضع الأنواع الأخرى من الموسيقى في مواضع تابعة فيما يتعلق بالعرض والتقدير.

وليس ثمة حضارة تعطي تأكيدا أكبر أو تبدي اهتماما أكبر بموسيقاها مما يعطيه العرب المسلمون «لموسيقاهم» القرآنية. وتعد لامبالاتهم بالنسبة لبعض أشكال الموسيقى الفنية نتيجة أنها لا تمثل التراث العظيم لحضارتهم. وإنه لتمثيل خاطىء تماما أن نعزي اللامبالاة الموسيقية في حد ذاتها إلى الشخص الذي يستمع يوميا الى التلاوة القرآنية، في صلاته وخلال كل من الاجتماعات الدينية والاجتماعية، وفي دروسه بالمدرسة الابتدائية، وفي الصباح والمساء، وفي وقت الحرب، ووقت السلام، وفي كل مرحلة هامة من مراحل حياته. ويمكننا القول أن الإجابة الصحيحة للمسألة التي تم طرحها في ندوة برينستون تتضمن معرفة السؤال «أين يكمن التأثير الموسيقي ؟»

ولكن ذلك لا ينفي احتمال وجود المثقفين العرب، في كل من الشرق والغرب، الذين يعدون على جانب قليل من الادراك سواء بالنسبة للموسيقى الفنية أو التراث القرآني. وفي بعض الحالات فان هؤلاء العرب الذين قد نشأوا في بيئة عربية ــ فإن الذين نشأوا في بيئة غربية تماما يعدون بالطبع خارج نطاق اعتبارنا نظرا لأننا لن نتوقع منهم الاستجابة كعرب أو مسلمين ــ قد حازوا على سمات غربية للغاية بمقتضى تعليمهم، أو ظروف معيشتهم حتى أنهم يفشلون في الإستجابة بالأسلوب المقر به حضاريا. أما الآخرون، الذين عانوا من الاذلال على مدى عشرات السنوات من التدهور السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي والفني في العالم العربي، فقد تأثروا بمثل ذلك الشعور بالنقص الثقافي حتى أنهم لم يعودوا يستطيعون ادراك النتاج الفني لحضارتهم بعين أو أذن واعية أو متعاطفة.

٢ ــ ثمة حاجة للاحتراس من التأثر بواسطة

العناصر الظاهرة السطحية للتغيير الموسيقي، على حساب تجاهل تقاليد مستمرة أكثر أساسا وأكثر أهمية. ويعد كل من التغيير في التلحين أو التوزيع الموسيقي للأوركسترا وزيادة حجم مجموعات الموسيقيين والمغنين أمثلة لتلك التغييرات الحديثة التي تبدو واضحة للغاية ولكنها على المدى الطويل قد تبدو ذات تأثير ضئيل على عملية تأليف الموسيقى الأساسية في العالم العربي إذا استمر النموذج القرآني في ممارسة نفوذه.

٣ ـ إن أنواعا مثل الموسيقى الدينية، والموسيقى الفنية التقليدية، والموسيقى الشعبية لا تعد ممثلة لكيان موسيقي منفصل ومميز في جميع الحضارات. ويجب علينا أن نحذر من فرضها، بدون تمييز، على موسيقى الحضارات الأخرى. ولم تكن تلك الأنواع الغربية ذات أهمية في مصطلحات واضعي النظريات الموسيقية العرب قبل أن يصبح التغلغل الأوروبي الثقافي في العالم العربي ذا اهمية.

وحتى عندما يمكن فرضها، فانها تكون في حاجة للتوضيح الشامل بل حتى اعادة التوضيح حتى تكون ذات معنى مناسب.

٤ ـ ثمة أشياء قليلة مشتركة من الناحية الجمالية أو الموسيقية فيما بين الموسيقى التقليدية للعرب وموسيقى العالم الغربي. ونظرا لأنه من المعروف أن يتم تسهيل التبادل الثقافي عندما تكون الحضارتان اللتان تحتك كل منهما بالأخرى لديهما تشابهات أساسية (مريم ١٩٦٤ : ٤١٧)، فقد كان من الممكن توقع أن الموسيقى العربية التقليدية سوف تتأثر قليلا بالنزعة الغربية وأن التبادل الثقافي سوف يتم فقط في مجالات معينة من الأداء الموسيقي.

ولقد كانت تلك هي الحالة في الواقع، فإن الأنواع المزدرعة المقتبسة (أي بعض أنواع الموسيقى الشعبية والموسيقى الكلاسيكية الغربية ذات الصبغة العربية) هي التي تعد أساسا المجالات الرئيسية للتعديلات الموسيقية نتيجة لذلك الاحتكاك.

٥ ـ إن الافتتان المعاصر بالتغيير باعتباره ميدانا للبحث في كل مجال وفرع من المعرفة في الثقافة الغربية ليعد دليلا على تلك الحركة الفكرية الغربية المعاصرة كما أنها حقائق اجتماعية، أو سياسية، أو فنية أو موسيقية يتم استكشافها بواسطة العلماء المعاصرين. ولقد شهد التاريخ الفكري الغربي تغييرات عنيفة في الأيديولوجية على مدى القرون. وقد أوجد كل من تلك التغييرات مجموعات من الرموز في فنون تلك الأيديولوجيات الجديدة. ولم يكن ثمة معدل تغيير في أي حضارة من حضارات العالم أوتى أي فترة من الوقت يمكن مضاهاته بذلك المعدل. ومع وجود ذلك العهد الطويل من التغيير، فإن انشغال علمائنا الحالي بذلك العامل لا يجب أن يقابل بالدهشة. ولكننا يجب أن ندرك أن الثقافات الأخرى قد لا تشارك في نفس تلك التعاليم الخاصة بالتغيير. وبالرغم من أنه ليس من الممكن لأي حضارة أن تكون متحجرة تماما وتستطيع البقاء، فإن العناصر التي تمر بالتغيير، وتكوين أي حركة في المجتمع باعتبارها مجرد تغيير للنظام، أو على العكس باعتبارها تغييرا جوهريا، تختلف إلى حد كبير من ثقافة لأخرى. وبادراكنا تلك المسائل الدائم تكرارها وهي «العودة الى القرآن»، «العودة الى السنة»، و«العودة إلى عهد الخلافة الراشدة»، يمكننا توقع أن التغيير

في الحضارة الإسلامية.. سواء كنا نعالج الحقائق الإجتماعية أو الجمالية أو الموسيقية.. سوف يحوز على درجة من السرعة خاصة به، وقوة دافعة خاصة به. وإن اكتشاف الأشياء التي تمكننا من معرفة طبيعة تلك القوة الدافعة بالتفصيل وتعريف النواحي التي تحوز على أكبر الأثر للتغيير في العالم العربي الاسلامي من الممكن أن يكشف لنا بعمق عن العرب وثقافتهم و يزودنا بالخطوط المرشدة للتنبؤ بالتطورات المعاصرة والمقبلة.

الهوامش المرقمة:

---

١ ـــ أنظر في الاحياء للغزالي (١٩٠١ ـــ ١٩٠٢) بالنسبة للدفاع عن الموسيقى عند استخدامها في مفهوم ملائم وبمصاحبات ملائمة.

٢ ـــ في الاجتماع من أجل غرض الذكر أي ذكر الله، تتضمن الحضرة مشتركين من كل من المحترفين والهواة في واحد أو أكثر من النشاطات التالية: الصلاة، وتلاوة الانشاد الديني، والشعر والموسيقى، والحركة أو الرقص.

٣ ـــ ان كلمة الأزهري هي صفة تشتق من إسم الازهر، وذلك هو اسم أكثر المعاهد التعليمية الاسلامية شهرة وقدما، وهو بمثابة جامعة تم انشاؤها في القاهرة في القرن العاشر الميلادي.

٤ ـــ إن ذلك الاهتمام الواسع بالأداء بالاضافة إلى مشاركة الجمهور تم اثباته بواسطة تقرير وضعه المؤلف عام ١٩٧٦ فيما بين المسلمين الوطنيين والمهاجرين في شمال أمريكا. ولقد أقيمت تلك الدراسة تحت رعاية اتحاد العلماء الاجتماعيين المسلمين.

٥ ـــ إن المشرق (أي الشرق) ينطبق على ذلك الجزء من العالم العربي من مصر إلى العراق وهو يستخدم لتمييزه عن الأقاليم الواقعة تجاه الغرب في شمال افريقيا (من ليبيا إلى المحيط الاطلسي)، التي تعرف بالمغرب، أو «الغرب».

٦ ـــ لقد قام عدد لا يحصى من المؤلفين على مدى قرون بالكتابة عن جمال التلاوة القرآنية وأسلوب حمايتها من التغير أو الفساد بمقتضى التأثيرات الخارجية، ويستمر ذلك الاهتمام حتى وقتنا هذا. مثل، المصحف المرتل للبيب السعيد، ١٩٦٧، وتسجيلات المجلس الأعلى للشئون الاسلامية في مصر.

٧ ـــ انظر في جونز ١٩٧٧: ٦١ حيث يتحدث المؤلف عن «التشابه الموسيقي والبنياني الضروري الذي يوحد مجموعة الأحداث، والمجموعات، والأقاليم». وفي المشرق يبدو أن كلا من الموسيقى الدينية والفنية تتداخلان سويا بأسلوب يؤدي إلى ـــ طبقا لآمنون شيلوه (ندوة برينستون) ـــ تشابهات أكثر من الاختلافات. «انظر ايضا في جونز ١٩٧٧: ٤.

٨ ـــ ذلك تعبير يستخدم بواسطة الفنانة اللبنانية والمؤرخة الفنية هيلين خال للتعبير عن إتجاه لتطبيق النزعة الغربية في الفنون المرئية للعرب وهي تأمل بمقتضى ذلك ان تحجب الطبيعة الحقيقية للعملية وتزودها بقدر من الاحترام.

٩ ـــ بمناقشة التعبير والتقدير الموسيقي العربي المعاصر، يكتب جاك بيرك:

«إن الاغلبية العظمى تبقى مخلصة

لاتجاه الذوق القديم حيث تعد مشدودة تماما إليه لدرجة أنها لا تستطيع الارتباط بالغرب بنفس القدر من الحرية مثلما تستطيع من الناحية العينية.

«وإن الأمر ليس هو أن الموسيقى الغربية غير قادرة على التأثير على العرب ... بل إن صميم الذوق الموسيقي يظل مخلصا لمناخه الوطني» (بيرك ١٩٧٤ : ٢١٢).

١٠ ـ لقد استخدمت التعبير «موسيقى» بمفهوم تعبير جمالي شفهي يرمز إلى أعمق الافكار أو الأيديولوجية الخاصة بالناس.

المراجع المذكورة

أبو لوغود، جانيت

١٩٧٠ «تكيف المهاجر لحياة المدينة: الحالة المصرية، **قراءات في مجتمعات وحضارات الشرق الاوسط»** المحررون عبدالله م. لطفية وتشارلز وتشرشل، هوج، باريس: موتون، ٦٦٤ـ٦٧٨.

بحث غير معين المصدر

١٩٣٩ في بارون رودولف دي ايرلانجر، **الموسيقى العربية.** باريس: المكتبة الشرقية بول جيوثنر، الجزء ٤.

بيرك، جاك

١٩٧٤ **التعبير الثقافي في المجتمع العربي في الوقت الحاضر.** أوستن: دار نشر جامعة تكساس.

دي ايرلانجر، بارون رودولف

١٩٤٩ **الموسيقى العربية.** باريس: المكتبة الشرقية بول جيوثنر، الجزء ٥.

١٩٥٩ **الموسيقى العربية.** باريس: المكتبة الشرقية بول جيوثنر، الجزء ٦.

اتينجهاوسن، ريتشارد

١٩٦٣ «سمة الفن الاسلامي» **التراث العربي،** المحرر نبيه أمين فارس نيويورك: شركة راسل وراسل.

فارمر، هنري جورج

١٩٥٧ «موسيقى الاسلام» **تاريخ اكسفورد الجديد للموسيقى، الجزء ١: الموسيقى القديمة والشرقية،** المحرر ايجون ويليز. لندن: دار نشر جامعة اكسفورد، ٤٢١ـ٤٧٧.

الفاروقي، لويس ابسين

١٩٧٤أ **«طبيعة الفن الموسيقي للحضارة الاسلامية:** الدراسة النظرية والعملية للموسيقى العربية» رسالة دكتوراه، جامعة سيراكيوس، سيراكيوس، نيويورك.

١٩٧٤ب **«ما الذي يجعل الموسيقى الدينية دينية؟** دراسة مقارنة وتاريخية» مقالة لم يتم نشرها تم تقديمها في الاجتماع السنوي لأكاديمية الدين الامريكية، واشنطن د.س، ٢٦ اكتوبر، ١٩٧٤.

فيشر، ج. ل.

١٩٦١ «الأساليب الفنية باعتبارها رسما تفصيليا يمكن إدراكه للحضارة» **الأنثروبولوجي الأمريكي** ٦٣: ٧٩ـ٩٣.

الغزالي، أبو حامد محمد ابن محمد

١٩٠١ **احياء علوم الدين** ترجمة دونكان ب.

ماكدونالد كـ «الشعور العاطفي في الاسلام وتأثره بالموسيقى والغناء» **جريدة الجمعية الآسيوية الملكية،** الجزء ١، ١٩٥ ــ ٢٥٢، الجزء ٢، ٧٠٥ ــ ٧٤٨، والجزء ٣ ١ ــ ٢٨.

هام، تشارلز، **وأشياء أخرى**

١٩٧٥ **الموسيقى المعاصرة والثقافات الموسيقية.** نيو جرسي: شركة برينتس هول.

جونز، لوراجفران

١٩٧٧ «العيسوية بتونس وموسيقاهم» رسالة دكتوراه، جامعة واشنطن، سياتل، واشنطن.

كرامر، ساموئيل نواه

١٩٦٣ **السومريون: تاريخهم وحضارتهم وشخصيتهم** شيكاغو ولندن: دار نشر جامعة شيكاغو.

لوماكس، آلان

١٩٥٩ «أسلوب الاغنية الشعبية» **الأنثروبولوجي الأمريكي** ٦١ ــ ٩٢٧ ــ ٩٥٤.

١٩٦٢ «بنيان الاغنية والبنيان الاجتماعي» **الاثنولوجيا** ١: ٤٢٥ ــ ٤٥١.

مريم، آلان ب.

١٩٦٤ **انثروبولوجيا الموسيقى.** ايفانستون، الينوي: دار نشر الجامعة الشمالية الغربية.

نيتل، برونو: «دور الموسيقى في الحضارة: **ايران، أمة تطورت حديثا».**

١٩٧٥ **الموسيقى الحديثة والثقافات الموسيقية** تأليف تشارلز هام، **وأشياء أخرى.** نيوجرسي: شركة برينتس هول، ٧١ ــ ١٠٠.

أوبنهيم، أ. ليو

١٩٧٧ **ميسوبوتاميا القديمة: صورة الحضارة البائدة.** شيكاغو ولندن: دار نشر جامعة شيكاغو، نشرت أولا عام ١٩٦٤.

ريد، هربرت **معنى الفن.** لندن: فابر وفابر، المحدودة

١٩٥١ روتشيلد، لينكولن

١٩٦٠ **الأسلوب الفني: ديناميكيات الفن باعتباره بمثابة تعبير ثقافي،** نيويورك: توماس يوسكلوف.

السعيد، لبيب

١٩٦٧ **الجمال الصوتي الاول للقرآن الكريم، أو المصحف المرتل.** القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر.

سبيكتور، جوهانا

١٩٦٧ «العرف والابداع الموسيقي» **وسط آسيا،** المحرر إدوارد ألوورث. نيويورك: دار نشر جامعة كولومبيا.

توما، حبيب حسن

١٩٧١ «**ظاهرة المقام:** أسلوب إرتجالي في موسيقى الشرق الأوسط» **علم الموسيقى الخاص بالأجناس** ١٥ (١): ٣٨ ــ ٤٨.

١٩٧٧ **الموسيقى العربية،** ترجمة كوتستين هيتير باريس: طبعات بوشيت / كاستل.

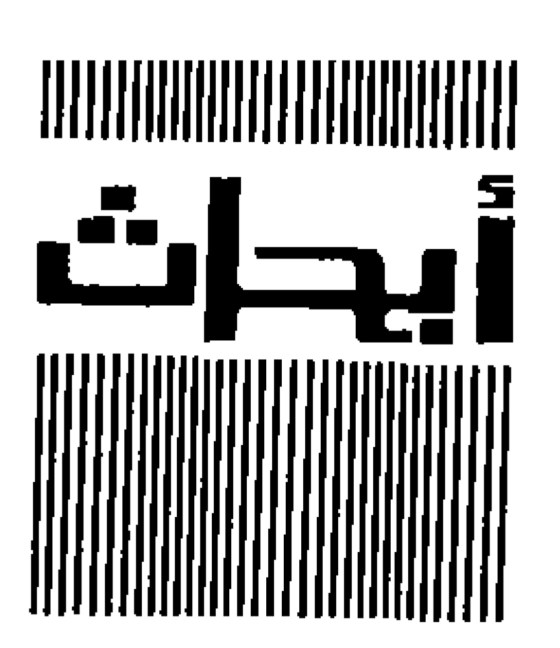
تنويه

* سقط سهواً عنوان المقال واسم الكاتب من الصفحة رقم ١٠٦ بالعدد ٢٨ من المجلة، والمقال بعنوان:

«نموذج المصرف اللاربوى»

بقلم الاستاذ محمود عارف وهبة. كما سقط هذا البيان من فهرس المجلة، ونعتذر للكاتب وللقراء عن هذا السهو.

* لم ننوه في العدد ٢٨ من المجلة عن أن التقرير الباكستاني أعده المجلس الأيديولوجي بتكليف من حكومة باكستان بهدف صياغة الاقتصاد الاسلامي في باكستان. ونعتذر عن إغفال ذلك.



الذهون في الأطعمة

د. احمد حسين صقر

مدير جامعة المشرق والمغرب، شيكاغو،
الولايات المتحدة

أولا. مقــدمــة

لقد ذكر المؤلف في مقالات سابقة أن أكل لحم الخنزير ومشتقاته ومحتوياته محرم على المسلمين، ويقع مثل هذا التحريم أيضا على أكل الاطعمة التي بها أي من مشتقاته. وبما ان دهن الخنزير هو أحد الدهون التي تستعمل في تحضير الأطعمة، فقد أصبح اهتمام كثير من الناس التحقق من محتويات أطعمتهم وخاصة من استعمال دهن الخنزير في تحضير الأطعمة أو أي من الدهون الأخرى التي قد تكون ممزوجة مع دهن أو شحم الخنزير.

ومن المعروف أيضا أنه محرم على المسلمين واليهود على حد سواء، أكل لحم الخنزير أو دهنه. كما أنه محرم لدى النباتيين وأولئك الذين يعتقدون بظهور المسيح من النصارى (Seventh Day Adventists) أكل الأطعمة التي تشتمل على دهون حيوانية. وبما أن هذه المجموعات من الناس تشكل عددا لابأس به في المجتمع، فقد أصبح من الضروري أن تكتب مقالة عن هذا الموضوع البالغ الأهمية إذ أن أهمية المقالة لا تقتصر على الفئات الدينية في المجتمع فحسب، بل تتعداها إلى كبريات شركات الأطعمة. وبما أن عدد المسلمين في أمريكا الشمالية يتعدى الثلاثة ملايين نسمة، فأهمية المقالة أصبحت واضحة للشركات المنتجة للأطعمة. فحين تصدّر هذه الشركات الأجنبية أطعمة تشتمل على الدهون إلى جميع الدول الاسلامية فانه يصبح إهتمام المسلمين التحقق من أمر وطبيعة ومصدر هذه الدهون بل أصبح الواجب يدعو إلى مطالبة تلك الشركات بتصنيع المأكولات بدون دهن خنزيري.

وليست المقالة ذات فائدة للمسلمين فقط بل هي مفيدة لغير المسلمين عند استضافتهم للمسلمين وبالأخص إذا كانوا أقلية في بلاد غير إسلامية.

ثانيا: نبذة تاريخية

منذ عهود طويلة كان دهن الخنزير يستعمل في تحضير العجين لطواعيته وليونته تحت درجة حرارة الغرفة أو في مزجه مع البيض أو صفاره. أما إستعمال دهن الخنزير اليوم في الولايات المتحدة فهو ضئيل إذا ما قيس إلى طريقة إستعماله قديما. إن استعمال الدهون الأخرى قد أصبح أكثر شيوعا من استعمال دهن الخنزير إلى وقت معين. أما في سبعينات هذا القرن فقد أصبح إستعمال الزيت النباتي أكثر شيوعا لأسباب صحية تتعلق بالذبحة القلبية.

أما طريقة الطبخ في الولايات المتحدة فهي تعتمد على إستعمال دهنيات بلاستيكية. ويأتي هذا التعبير (الدهنيات البلاستيكية) أصلا من المستوطنين الأوائل الذين قدموا من شمالي أوروبا حيث كانت الزبدة ودهن الخنزير يستعملان في شمالي القارة الاوروبية. أما طريقة الطبخ عند الأوروبيين الجنوبيين فكانت باستعمال الزيوت السائلة مثل زيت الزيتون. وقد قدم هؤلاء فيما بعد إلى الولايات المتحدة الأمريكية في القرن التاسع عشر وعندئذ طغى استعمال الزيوت السائلة فيما بعد على استعمال الدهنيات الصلبة. وفي القرن التاسع عشر أصبحت الشركات تنتج الدهون محاولة في ذلك تقليد دهن الخنزير من حيث خصائصه الكيميائية. وبعد إدخال عملية مزج الزيوت بالهيدروجين (Hydrogenation) عام ١٩١٠، بدأ منتجو الزيوت المشبعة بالهيدروجين كزيت الخيسفوج (او بذرة القطن) يشعرون بضرورة تطوير منتوجات جديدة بدلا من استعمال دهن الخنزير كبديل. أما الدهون الموجودة حاليا في الأسواق فهي تختلف اختلافا كليا عن دهن الخنزير الصافي إذ أنها تمتاز بمقاومة عملية التزنخ والأكسدة الموجودة في دهن الخنزير أثناء وجود حرارة مرتفعة أو أثناء الخزن. وتمتاز أيضا بفعاليتها في عملية الاستحلاب. وحتى هذا اليوم فاننا ما زلنا نجد أن دهن الخنزير يستعمل في الصناعة كأحد الدهون المشبعة أو الصلبة غير السائلة.

ثالثا: تعريفات

(١) الدهون: الدهون هي كلمة عامة تطلق على الدهنيات الصلبة أو الزيوتات السائلة. أما الدهنيات فهي تكون صلبة تحت درجة حرارة الغرفة بينما تكون الزيوت سائلة تحت درجة حرارة الغرفة.

(٢) الدهنيات المشبعة (Saturated Fatty Acids):

ان عناصر الكربون الموجودة في الاحماض الدهنية مشبعا والارتباط به هو ارتباط آحادي. ويكون التشبيع عادة في الدهنيات بحسب شدة وصلابة المواد الدهنية تحت درجة حرارة الغرفة. ولعل اشهر الدهنيات هو حامض البلمتيك (Palmitic) وحامض الستيريك (Stearic).

(٣) الدهنيات غير المشبعة (PUFA) Polyunsaturated Fats: هي تلك المركبات ذات الارتباط الثنائي (أو أكثر) وغير المشبعة. وينتمي لهذه المجموعة حامض (Linolenic) ذو الارتباط الثنائي وحامض (Linolenic) ذو الارتباط الثلاثي وحامض (Arachidonic) ذو الارتباط الرباعي.

والدهنيات غير المشبعة (PUFA) ضرورية جدا للنمو والتكاثر وكذلك في نماء البشرة. والسبب في ذلك أن الجسم لا يستطيع أن يركب هذه المواد ولكنه يستمدها يوميا من الوجبات الغذائية. والدهنيات غير المشبعة (PUFA) أفضل بكثير للصحة من الدهنيات المشبعة وبمعنى آخر إن الزيوت السائلة هي أفضل للصحة من الدهنيات الصلبة. ومن الأمثلة على الأحماض الدهنية غير المشبعة ما يلي:

أ ــ حامض الأهالي (Oleic).

ب ــ حامض اللينولاييك (Linoleic).

ج ــ حامض اللينولانيك (Linolenic).

د ــ حامض الأراكيدونيك (Arachidonic).

وجميعها إلا الأولى هي أحماض دهنية ضرورية لتغذية الانسان وبدونها يحصل مضاعفات في الجسم.

(٤) دهن الخنزير (Lard):

هو دهن داخلي يؤخذ من جسم الخنزير، وهو أبيض اللون، ناعم كالمرهم وله رائحة خفيفة، أما طعمه فهو مزيج من الدهون.

(٥) زيت الخنزير (Lard Oil)

وهو زيت يستخرج من دهن الخنزير على درجة حرارية منخفضة، ويحتوي على الـ(Olein) والـ(Stearin) وليس له لون وقد يكون أصفر اللون أحيانا.

ويستعمل هذا الزيت لتشحيم وتزييت الآلات وفي صناعة الصابون ويدخل في الأصواف كمادة لامعة.

(٦) الدهون الفسفورية (Phospholipids ((PL)))

وهي دهون مستبدلة تحتوي على مترسبات فسفورية ومركبات نيتروجينية ومركبات أخرى بالأضافة إلى الأحماض الدهنية والجليسيرول. ومن الأمثلة على هذه العناصر الـ(Lecithins) والـ(Sphingomyelins) والـ(Cephalins) والـ(Plasmalogens).

(٧) Lecithin-Lectithol:

وهو مزيج من الجلسريدات الثنائية مع حوامض (Stearic) وال (Palmitic) والـــ (Oleic) والمــرتـــبـــطـــة بال (Choine Ester) للحامض الفسفوري.

أما الاسم العلمي لهذا المزيج فهو (Phosphatidylcholine «PC») والنسبة التجارية التي يحتويها هي ٢،٢٪ بالوزن. وهذا المزيج موجود في جميع الكائنات الحية سواء أكانت نباتات أو حيوانات. وهو مركب هام جدا في الأنسجة العصبية والدماغ. ويتم استخراجه من صفار البيض ويحصل عليه من فول الصويا في إنتاج زيت الصويا.

أما استعمالاته فهي عديدة، فهو يستعمل في السمن الصناعي (مرجرين) وفي الشيكولاته والحلاوة وفي صناعة الأطعمة عامة، كما أنه يستعمل في أمور الصيدلة والتجميل.

ويستعمل طبيا كعامل في زيادة فاعلية الدهن.

ويعتبر هذا المركب شرعيا وحلالا إذا ما نظرنا إلى تعاليم الاسلام فيه وخاصة إذا استخرج من المصادر النباتية حتى ولو كان المصدر هو صفار البيض فان استعمال هذه المادة في الأطعمة حلال والحمد لله. أما لبقية المستهلكين المهتمين فان ال (Licithin) يعتبر كأحد المركبات النافعة في الأطعمة وخاصة في صحة الجسم عامة. ومن خصائصه أنه يستحلب المواد الدهنية قبل عملية الهضم وهذه عملية مهمة خاصة حين تهضم المواد الدهنية. أما التركيب الكيميائي للـ (Lecithin) فهو كما يلي:

CH_2OCOR

$CHOCOR$

$CH_2O\text{-}PO\text{-}CH_2$

$CH_2\text{-}N^{+}\text{-}(CH_3)_3$

(٨) Diglyceride (DG) هــو مــركــب الجلسرول الذي يحتوي على جزئين من الأحماض الدهنية. وهذا النوع من الدهنيات يستعمل في تصنيع الأطعمة كالحلاوة والشيكولاته لزيادة درجة الاستحلاب. أما الدهنيات عموما فيجب أن تخضع لعملية الاستحلاب قبل عملية التحلل (Hydrolysis).

(٩) الاستحلاب وهو عملية انخفاض في شدة جزئيات السوائل وتجزئتها إلى جسيمات صغيرة تبقى معلقة في السوائل الأخرى. والعامل المساعد على هذه العملية يسمى المستحلب. ومن بعض الأمثلة على هذا النوع هـــي إمــلاح المـــرارة، الـــ (Lecithin) وال (Diglycerides).

إن عملية استحلاب المواد الدهنية بواسطة المستحلبات تساعد في عملية الهضم. ولهذا السبب فان شركات الأطعمة عادة ما تضيف مستحلبات إلى الأطعمة لتساعد في عملية الهضم هذه.

رابعا. أنواع الدهون:

هناك أنواع عديدة من الدهون وتتراوح حسب استعمال الكلمة أو حسب المحتويات.

(١) الدهون (Shortening):

إذا أطلقنا الكلمة كما هي (دهون) فهي تعني أن الدهنيات الموجودة في الأطعمة هي مزيج من عناصر حيوانية ونباتية في آن واحد. أما المصادر الحيوانية فقد تكون واحدة أو تركيب من دهن البقر ودهن الغنم ودهن الخنزير. وتستخدم الشركات من هذه الدهون المختلفة حسب زهادة ثمنها. وبما أن أرخص هذه الدهون سعرا هو دهن الخنزير فغالبا ما يستعمل أكثر من غيره مع بقية الدهون، الحيوانية منها والنباتية.

(٢) الدهون الحيوانية

(Animal Shortening)

إن مصدر هذه الدهنيات هو الحيوانات وعلى أية حال فان الدهنيات قد تكون من حيوان معين أو مزيج من دهنيات عدة حيوانات، حسب الكلفة والنوعية. وبما أن دهن الخنزير هو أرخص هذه الدهون فهو يستعمل غالبا في المزيج الدهني.

(٣) الدهون النباتية

(Vegetable Shortening)

ومصدر هذه الدهون هو النباتات ومثال على ذلك زيت جوز الهند. ويمتاز جوز الهند بدرجته العالية من الأحماض الدهنية المشبعة إذ أن من خصائص هذا الزيت أن يتصلب تحت درجة حرارة الغرفة. وليس جوز الهند أفضل نوع من الزيوت بالنسبة للصحة ولكن سعره القليل الكلفة يجعله أكثر استعمالا من غيره. وإذا لم يكن الزيت النباتي صافيا فاننا لا نستطيع أن نجزم بأنه لا يحتوي على دهون حيوانية حتى ولو كان وجوده بنسبة ٥ الى ١٠٪، لذلك يجب التأكد دوما من وجود كلمة (زيت نباتي صاف) على ورقة العنوان الخارجية على المعلبات والمأكولات.

(٤) الدهون النباتية الصافية

(Pure Vegetable Shortening)

ومصدر هذه الدهون هو النباتات بالطبع. وهذا النوع هو زيت نباتي صاف ولعله أفضل نوع موجود في الأسواق واستعماله حلال بل ومرغوب فيه من الوجهة الدينية والصحية. وعلى أي حال، فعلى المرء أن يتذكر أن مصدر هذا الزيت الأساسي هو زيت جوز الهند المشبع. ومن الناحية الصحية، فانه من الأفضل أن يكون الزيت غير مشبع مثل زيت الزيتون وزيت الذرة أو زيت بذرة القطن أو زيت العصفر (عبّاد الشمس).

(٥) الدهون الزبدية.

(AllButterShortening)

هناك بعض أنواع الخبز والمأكولات التي تحتوي على الدهون الزبدية، ومصدرها الأصلي طبعا هو الزبدة. ومصدر الزبدة بالتالي هو حليب البقر، لذلك فلا ضير من استعمال هذا النوع من الدهون.

(٦) الزبدة القشرية أو الدهون السطحية

(ButterCrust orTopShortening)

هناك بعض أنواع الخبز والبسكوت

والمعجنات التي يكتب على محتوياتها «الزبدة القشرية» (Butter crust) أو «دهون سطحية» (Butter top). وهذا النوع من المأكولات قد يحتوي على دهون مختلفة تمزج مع العجين. أما الزبدة فتوضع على الجزء الأعلى من العجينة لاعطائها لونا أشقراً وجذاباً. أما هذا النوع من المأكولات فهو مشكوك فيه إلا إذا كان نوع الدهون الذي استعمل فيه معروفا من أصل نباتي أو حيواني غير دهن الخنزير.

(٧) دهون الخنزير (Lard Shortening)

وهناك بعض أنواع الخبز والبسكوت والمعجونات تحتوي على دهن الخنزير كأحد الدهون الأساسية فيه.

ومن المعروف والثابت لدينا أن دهن الخنزير يستخرج من جسمه وهو محرم تحريماً كليا في الاسلام ولا يجوز أكله أو اشتماله في المأكولات وكذلك فان تحريمه يقع على المسيحيين واليهود بلا استثناء حسب شرائعهم الأصلية وحتى الشرائع الحالية الموجودة لديهم.

خامساً ـ مشاكل وحلول.

يواجه المسلمون الذين يعيشون في المجتمعات الغربية أو الذين يعيشون بين جماعات غير مسلمة، يواجهون مشاكل بسبب وجود دهنيات خنزيرية في معظم الأطعمة الموجودة في الأسواق. وقد حرم الله تعالى على المسلمين أكل لحم الخنزير كما ذكرنا في مقالة (الخنزير وأسباب تحريمه) سواء كان لحمه أو دهنه أو بعضا من محتوياته أو من مشتقاته أو اشتمال الأطعمة على شيء منه. وعلى أية حال فانه يترتب على المسلمين أن يتحققوا دائماً من محتويات الأطعمة في الأسواق وأن يتأكدوا من عدم اشتمالها على الدهون الخنزيرية.

وعلى المسلم أن يعلم هذه الحقائق كلها، وأن ينتبه إلى ما تحتويه الأطعمة لما فيه خيره ومنفعته.

وعند شراء الأطعمة، يجب الانتباه إلى هذه الكلمات: (Lard) أو (Shortening) أو (Animal Fat) وغير ذلك مما يجب اجتنابه كلية.

أما اذا استعملت تعابير مثل:

(Pure Vegetable Shortening) أو (Butter) فلا بأس من ذلك. أما بالنسبة للحوم الحيوانية فاستعمال كلمة (Pork) أو (Ham) أو (Bacon) على الغلاف فيعني ذلك أن المحتويات هي خنزيرية. أما بالنسبة للجيلاتين (Gelatin) فيجب التأكد من مصدر هذا النوع أهو نباتي أم حيواني. فاذا كان مصدر الجلاتين حيوانيا فيجب المعرفة بالتأكيد مصدر الحيوان الذي استخرج منه هذا الجلاتين، هل هو خنزير أم غير ذلك. (انظر المقال في الجيلاتين).

ومن الثابت أن أرخص الحيوانات في أمريكا الشمالية وفي العالم أجمع هو الخنزير ولذا فعلى المسلم أن يتوقع دائماً وجود مشتقات خنزيرية في الأطعمة سواء كان ذلك في الخبز أو في الحلويات أو في الجاتو والبسكوت والمعلبات واللحوم والشوربة والسلطة واليخنات والدجاج المحمر والبيض والسمك المشوي والجبن والجيلو أو في غير ذلك من الأطعمة، وحتى في الأدوية والفيتامينات وغيرها.

وليس باستطاعة أحد كما رأينا أن يدرك حقيقة ما يأكل إلا أصحاب المعرفة وخبراء الأطعمة. ولهذا السبب وجد الكاتب أن يكتب

عن هذا الموضوع من جوانبه المتعددة حتى يتحقق للقارىء الكريم ما يأكل وان تتبين له حقيقة ما يجري في صناعة الأطعمة في عصرنا الحاضر.

وهكذا وقد رأيت يا أخي الكريم أن هناك مأكولات عديدة في الأسواق قد تتساءل: وكيف يجب أن نجد حلا لهذا المشكل الخطير وهل هناك من حلول تساعدنا على حل هذه المشاكل؟

إن هناك حلولا عديدة لايقاف والحد من هذا المعضل الخطير أهمها الآتي:

(١) يجب على المرء قبل كل شيء أن يقرأ على الغلاف الخارجي من كل ما يشتريه في الاسواق وأن يتحقق من وجود الكلمات التالية.

١ — Pork, Ham, Bacon

ب — Shortening, Lard

ج — Gelatin

(٢) على المرء أن يختار لنفسه ما هو حلال وأن يرفض ما هو حرام أو مشبوه.

(٣) يمكن استعمال الأطعمة النباتية التابعة لمجموعة (آكلي النباتات) إذ أنها لا تحتوي على مشتقات الحيوانات جميعا وخاصة الخنزير.

(٤) يجب دائما استعمال (Pure Vegetable Shortening) زيت نباتي صاف.

(٥) يجب الكتابة لأصحاب الشركات والمصانع التي تصدر أطعمة تشتمل على مواد ودهون حيوانية وأن يقال لهم عن احتياجات المسلمين ومتطلباتهم وأن يطلب منهم استعمال الحرف (M) لوجبات المسلمين أو الحرف (H) لما هو حلال لهم. والمسؤولية تقع على عاتق جميع أئمة المسلمين والمراكز الاسلامية والجمعيات في هذا المضمار.

(٦) إن على السفارات الاسلامية وخاصة ملحقيها أن يعلموا شركات الأطعمة عن احتياجات المسلمين في البلاد والدول الاسلامية طالبين منهم أن يصدروا المأكولات المحللة لهم اسلاميا فقط.

وحرصاً على الفائدة فقد وضع الكاتب في آخر هذه المقالة لائحة بأسماء وعناوين الشركات ومنتجاتها تحت الذيول (A) و(B).

(٧) على الدول العربية والاسلامية أن لا تستورد المأكولات من الشركات الأجنبية إلا اذا كانت تلك المأكولات حلالا من الوجهة الاسلامية. من المفضل أن تقوم وزارات التجارة والاقتصاد أن تقوم بهذه المهمة في بلادها حرصا على الحفاظ على تطبيق الشريعة الاسلامية. وكذلك فانه من المفضل على وزارات الصحة العامة في البلاد العربية والاسلامية مطالبة الشركات الطبية والمنتجة للأدوية في الدول الاجنبية بتحضير تلك المستحضرات بدون استعمال المواد الخنزيرية والكحولية سواء كان ذلك في الأدوية أو في الفيتامينات.

سادساً — أقوال لبعض شركات الأطعمة.

(١) شركة General Foods Kitchens ومنتوجاتها الجيلاتينية هي الجيلو (Jell-o) وال (D-Zerta). والجيلاتين المستعمل في هذه المنتوجات تستخرج من جلود الحيوانات كالبقر والغنم والخنزير. ويجب إجتناب المنتوجات المحتوية على الجيلاتين مثل نبات الخطمية أو الطحلب. أما إذا ذكر على المحتويات بأن

الجيلاتين مصنوع من البقر أو الغنم فلا بأس من ذلك.

(٢) **Herrud and Company** إن محتويات الخنزير والبقر موجودة في طعام الـ (Bologna) وغيرها من منتجات اللحوم. أما الدهنيات المستعملة فيه فهي «جميع أنواع اللحوم» ويعني ذلك أن الخنزير هو واحد منها، لذلك فهي محرمة.

(٣)

National Biscuit Company (Nabisco)

تستعمل شركة (Nabisco) الدهون الحيوانية والنباتية على السواء. أما إذا ذكر أن الدهون حيوانية فهي تكون خنزيرية عادة.

(٤) **Farlaski Meat Products**. ومعظم منتجاتها من الغنم والخنزير والبقر، وخاصة الفرانكفورتر (All Meat Frankfurter)

أما الـ (All Beef Frankfurter) فهو يحتوي على لحم البقر فقط بنسبة ٣٠٪ دهنيات بقرية.

(٥)

ITT Continental Baking Company, Inc.

تنتج هذه الشركة خبزا باسم
(Wonder Bread)

وغيره من الخبزيات، فاذا ذكر على المحتويات كلمة «Shortening» فذلك يعني بأن الدهون الموجودة فيه هي نباتية وحيوانية في الوقت نفسه. ولذا فلا يحق استعمالها لما فيه شبهة من استعمال الدهن الخنزيري فيه. أما اذا ذكرت كلمة (Vegetable Shortening) فالدهون نباتية ويمكن وجود ٥ــ١٥٪ دهون حيوانية فيها ولذا فالأمر مشكوك فيه أيضاً مالم يذكر تعبير دهون نباتية صافية.

Topco Associates, Inc.(٦)
اذا لم تستعمل كلمة (All Vegetable Shortening) على المحتويات فانه من المعلوم وجود دهون حيوانية. إن وجود تعبير (دهون حيوانية) يستدعي وجود دهون خنزيرية في تلك الاطعمة كما ذكرنا سابقاً.

The Pillsbury Company.(٧)

إن منتجات هذه الشركة المبردة تحتوي على دهون نباتية ودهون بقرية. وعادة ما تستعمل هذه الشركة دهون نباتية خاصة في تحضير الخبز أما في غير هذه المنتوجات فقد تستعمل دهون نباتية أو حيوانية. فاذا ذكر على المحتويات كلمة دهنيات (Shortening) فيجب أن يتوقع المرء وجود دهنيات حيوانية أيضا وربما الخنزير.

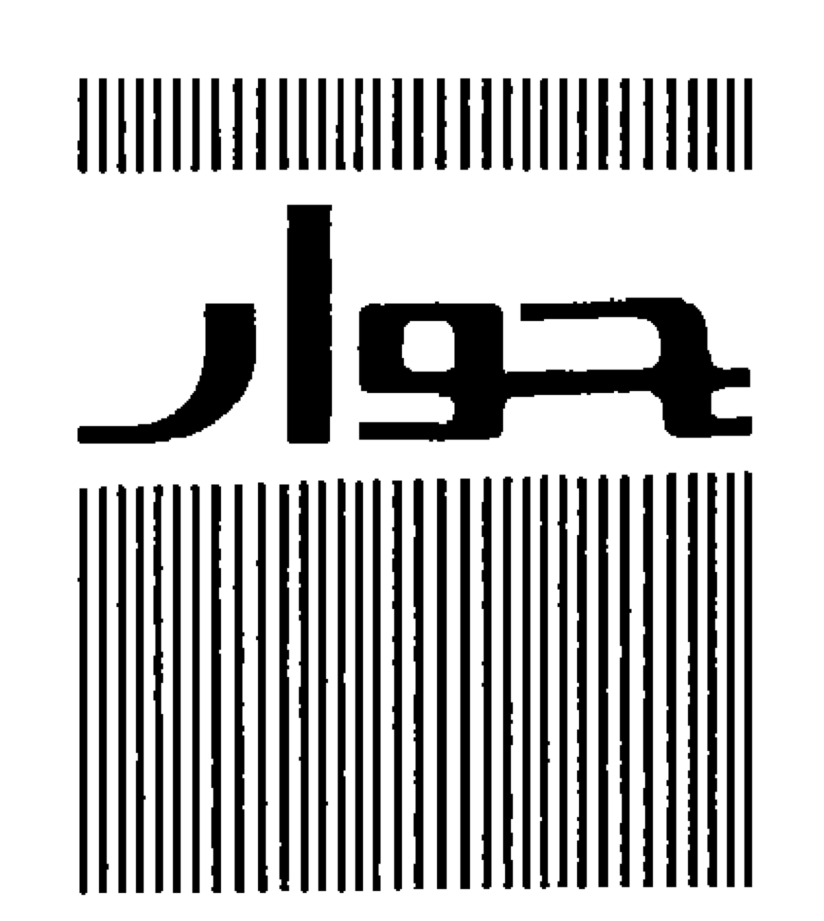
وفيما يلي لائحة بمنتوجات هذه الشركة التي لا تحتوي على دهون نباتية وهي:ــ

Brown and Hom Style Gravy Mixes
Spaghetti, Chili, Sloppy Joe
Seasoning Mixes
Hash Brown Potaoes
Angel Food Cake Mixes
Cake and Cookie Decorators
Pancake Mixes
Farina
Sweet - 10
Sprinkle Sweet
Funny Face Drink Mix
Instant Breakfast

سابعاً ـ خلاصة

لقد أعدت هذه المقالة حتى تكفي متطلبات مختلف الجمعيات الدينية والاجتماعية والوطنية المهتمة في هذا الموضوع وخاصة فيما يتعلق بالشقة الدينية والاجتماعية. وقد قام الكاتب فعلا بالاتصال بعدد لا بأس به من الشركات المصدرة والمصنعة للمأكولات في جميع أنحاء الولايات المتحدة وقد ذكرنا بعضا من هذه الشركات فيما سبق.

هذا، ويتمنى كاتب المقالة ويدعو الله أن يحقق حياة أفضل في العالم وأن يجمع المسلمين جميعاً على طريق الخير والسداد.



الاسلام والتنمية

د. عبد المنعم محمد بدر
أستاذ التنمية المساعد
كلية العلوم الاجتماعية
جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية

مقدمة :

تناول البحث المعنون بـ «الرؤية الاسلامية للنشاط الاقتصادي والتنمية (١) و (٢)»، الذي كتبه باللغة الانجليزية بمجلة «الاقتصاديين الباكستانيين» عدد يوليو (٢ ــ ٨) ١٩٧٧م ــ وترجم إلى اللغة العربية بمجلة «المسلم المعاصر» ــ العددين ٢٢ (ابريل ــ يونيو ١٩٨٠) و ٢٣ (يوليه ــ سبتمبر ١٩٨٠) الأستاذ خالد محمد اسحاق (المحامي وعضو لجنة التشريعات الاسلامية بباكستان) تناول قضية من أهم القضايا التي تهم عالمنا الاسلامي في وضعه الراهن، وهي كيفية إيجاد الصيغة الملائمة للتعامل الاقتصادي من ناحية والوفاء بمتطلبات التنمية من ناحية أخرى.

وفي الحقيقة فإنه في الوقت الذي استطاع فيه الأخ الباحث عرض الرؤية الاسلامية لبعض نواحي النشاط الاقتصادي بدقة أمينة، فإن الجانب التنموي لهذه الرؤية من جهة، ثم وضع نموذج إسلامي وبيان كيفية الأخذ به من جهة أخرى ظل غائبا عن البحث أو كاد.

وبالإضافة إلى هذا، فإنه في طريقه إلى إيضاح «الرؤية الاسلامية للنشاط الاقتصادي والتنمية» عرض الباحث لبعض المقدمات التي قد نختلف معه في بعضها. على أية حال، إن هذا الحوار سوف يتعامل مع ناحيتين رئيسيتين تتركزان في (١) مناقشة بعض الأمور التي جاءت في مقدمات البحث، (٢) وضع نموذج للتنمية الاسلامية وبيان كيفية الأخذ به.

أولا :
مناقشات :

(١) أرجع الأخ الباحث حالة التخلف التي يعيشها مجتمعنا المسلم النامي إلى الافتقار إلى الموارد الأساسية (الطبيعية / البشرية / المالية / المعلومات) اللازمة للتنمية ولم يشر إلى الفقر السياسي الذي تتعايش معه معظم ــ إن لم يكن كل ــ هذه الدول ويزيد تخلفها تخلفا. وفي الواقع فإن الفكر الحديث لا ينظر

إلى التنمية على أساس أنها مصادر مادية وبشرية متوفرة فحسب وإنما أيضا ــ وبالدرجة الأولى ــ رغبة في التنمية وإرادة حرة في الوصول إليها عن طريق المشاركة في صنع القرار وتنفيذه ومتابعته، إن كثيرا من بلداننا الاسلامية النامية لديها الكفاية من تلك المصادر ولكنها مع ذلك تعاني من مشكلات اللانمو. إن هذا يرجع بالدرجة الأولى إلى عدم المشاركة الشعبية في صنع القرار ــ وبالتالي عدم التحمس لتنفيذه ــ من ناحية، وفرض الادارة الفوقية لإرادتها بطريقة تعسفية من ناحية أخرى. إن الفرض والإجبار لا أخلاقي أساسا كما أنه لا إنساني أيضا ولذلك فهو لا ديني بكل التأكيد. إن النتائج المؤكدة لمثل هذه الاتجاهات هي بذر بذور اللاإكتراث واللامبالاة أو «الأنامالية» في المجتمع وإيجاد المواطنين العبيد به. إن العبيد يستطيعون غالبا حمل الحجارة، ولكنهم نادراً ما يستطيعون البناء، إن الفقر السياسي هو بكل التأكيد مشكلة المشاكل في عالمنا النامي.

(٢) شن الأخ الباحث هجوماً على الاستعمار ــ القديم والحديث ــ وجعل منه أسا لكل المصائب التي حلت بعالمنا النامي ومازال يعاني منها. وأنا مع الأخ الزميل في بعض ما يقول، ولكنني كنت أرجو ألا يطغى حماس التحرر (أو حتى تخيله) ليدفعه إلى طمس الحقائق وبخس الناس أشياءهم من ناحية، ثم جعل «الاستعمار» المشجب الذي نعلق عليه أخطاءنا من ناحية أخرى. إن هذا لا يتمشى مع العلم أو البحث الموضوعي كما أنه ولا شك لا يتمشى مع مبادىء الاسلام السمحة والعادلة ــ التي نريد أن نجعل منها نموذجا يحتذى. إنه بغض النظر عن الاستغلال التي تعرضت له بعض الشعوب المستعمرة ــ وهذه حقيقة، فلا يستطيع أحد أن ينكر ما صنعته بعض الدول «الاستعمارية» المتقدمة من لمسات تقدم في بعض بلداننا النامية. إن كثيرا من الوسائل الحديثة (كالطباعة والميكنة والتكنولوجيا الحديثة عموما) قد دخلت إلى كثير من بلداننا عن طريق هذه الدول المستعمرة، والتي بدونها ربما كانت بعض هذه البلاد مازالت تتعايش مع بعض أوجه التخلف أو حتى كلها. ثم إنه على الجانب الآخر فإننا نتساءل: لماذا استعمرتنا قوى الاستعمار؟ لنجيب أنها إنما فعلت هذا لأننا كنا متخلفين وغير قادرين على الصمود أمام تيارات التقدم الزاحفة إلينا، إن هذه الدول وإن كانت لا تزال تتحكم في مقدرات البعض من دولنا حتى الآن فإن هذا بالتأكيد ليس ذنبها وحدها وإنما التبعة تقع في المقام الأول علينا نحن الذين مكناهم منا. إننا لو استطعنا أن نصبح ندا لهم فلن يكون هناك استعمار، وإنما علاقات طيبة ومعاملات ند لند. إن هذا في الواقع هو ما قاله باحثنا بنفسه في معرض مقاله حين أكد ــ على لسان ثونسيردز ــ أنه «وفقا للطبيعة البشرية فإن الناس عندما يتسمون بالقوة فإنهم يسيطرون، وأن العدالة تسود فقط بين الأشخاص المتساوين في القوة، وأن الأقوياء ينتزعون كل ما يستطيعون انتزاعه، أما الضعفاء فإنهم يستسلمون لما يفرض عليهم». إن هذه الكلمات المقتبسة وإن كانت كلمات استعمارية في حد ذاتها إلا أنها تحمل ولا شك قسطا وافرا من الحقيقة. إن الذنب والعيب ليس ذنب ولا عيب الاستعمار وإنما ذنبنا وعيبنا. وقد نعيب زماننا والعيب فينا، وما لزماننا عيب سوانا».

(٣) أطلق الأخ الباحث حكمه على المعونات والقروض التي تقدمها دول العالم الأول (الرأسمالي) ودول العالم الثاني (الأشتراكي) لدول العالم الثالث (النامي) بأنها شر مطلق وأنها في مجملها لا يقصد بها وجه الله وإنما ـ في الغالب ـ وجه الشيطان، وأن «الاستثمار الأجنبي الحقيقي الذي ليس له مغزى سياسي قد أصبح شيئاً نادراً في عالمنا المعاصر». إن هذا وإن كان يحمل قدرا من الحق، إلا أنه يحوى بين جنباته جناية ـ ثانية ـ على الحقيقة وضربا لبعض الأيادي التي تحاول أن تكون إنسانية بشرف، وهذه اتجاهات تأباها الأخلاق الكريمة كما يأباها ديننا الحنيف. فكم من معونات وقروض (قصيرة الأمد وطويلته) أنقذت بلادا من شرور أحدقت بها، وكم من مساعدات وقروض صعدت ببعض بلاد إلى معدلات من التنمية لم تكن تسمح لنفسها حتى بأن تحلم بها. إن بلدا مثل كينيا هي خير مثال لهذا. فقد استطاعت بمثل تلك المعونات والقروض وهي البلد الفقير حديث الاستقلال (منذ عام ١٩٦٣م فقط) قليل الخبرة أو حتى معدومها ـ أن تحقق معدلات للتنمية في السنوات الأخيرة (حوالي ٦٫٨٪ سنويا) لم تستطع كثير من البلاد ذات الخبرة الطويلة والعراقة الحضارية أن تصل إليها في غياب مثل هذه المعونات والقروض. إنه على الرغم من هذا فإن أحداً لا يستطيع أن يصم كينيا بالتبعية أو نقص السيادة. على أية حال، وحتى على فرض أن بعض الدول (الموسومة بالاستعمارية) تسيء توجيه المعونات والقروض، فإنه يمكن للدول النامية الفقيرة أن تعتمد على معونات وقروض الدول النامية الغنية التي يفترض فيها ـ ويرجى أن تتوفر لها ـ حسن النية.

(٤) دعا الأخ الباحث إلى عدم التعاون مع النماذج الاقتصادية والتنموية التي تسود العالم الأول ـ الرأسمالي ـ أو العالم الثاني ـ الاشتراكي. وبادىء ذي بدء، فإن الدعوة إلى عدم التعاون عمل مرفوض ولا شك عالميا وإنسانيا وإسلاميا وخاصة إذا كانت بعض تلك النماذج تتعاون على البر والتقوى ولا تتعاون على الإثم والعدوان ـ وهذا هو الواقع غالبا ـ إن الدعوة إلى انغلاق العالم الاسلامي ـ وهو عالم نام متخلف ـ على نفسه إنما هي دعوة تضر بقضية الاسلام ذاته في الدرجة الأولى ـ وقد تعود بالنفع على المعسكر الاستعماري نفسه. إنه إذا كان التراث الاسلامي كله يدعو إلى الانفتاح على العالم الخارجي وتعلم لغة الأقوام الأخرى والأخذ بالحسن عندهم، فإن المناداة بالعزلة والقطيعة تصبح شيئاً غريبا وخاصة في عصر يؤثر فيه الكل في الكل ويحتاج جميعهم ـ بطريق مباشر أو غير مباشر ـ إلى بعضهم. صحيح أن بعض دولنا الاسلامية النامية قد قطعت أشواطا طويلة مع نماذج الاقتصاد والتنمية الرأسمالية والاشتراكية ووصلت إلى طريق شبه مسدود أو مسدود فعلا، ولكن هذا وحده لا يمكن أن يصبح مبررا لعزلة إسلامية بأية صورة ـ خاصة وأن بعض تطبيقات هذه النماذج نفسها قد أثبتت نجاحها في بعض بيئات أخرى. إن مثل هذه القطيعة والعزلة يمكن أن تتم ـ وبتحفظ شديد أيضا ـ في حالة واحدة فقط وهي أن تصبح الأمة الاسلامية قادرة على أن تضع لنفسها النموذج الاقتصادي التنموي المثمر. وإلى أن يحين هذا ـ ونرجو أن يكون قريبا ـ

فإنه لابد من ترك هذه النماذج ــ شرقية وغربية ــ تؤدي الواجب أو بالأحرى الدين الذي في عنقها تجاه تلك الدول التي وضعها قدرها ــ أو حتى وضعت هي نفسها (يوم ضعفت وتهاونت) بأيديها ــ في هوة التخلف. وإذا كان الاسلام على مدار عصوره الزاهرة الطويلة قد وزع معاونته على العالم أجمع، فإنه لا حياء في الدين ولا في العلم ولا في طلب التجارب والنماذج ولو في الصين.

(٥) إتهم الأخ الباحث الدول المتقدمة باستغلال ظروف البلاد النامية واستهواء أبنائها من الصفوة الممتازة واستنزاف عقولهم. إن هذا رغم أنه حادث في الواقع إلا أن معالجته بهذه الصورة ليست أمراً واقعياً، فاستهواء العقول لاستنزافها حركة تلقائية في الواقع يتحكم فيها كثير من العوامل وتخضع لعدة مؤثرات يأتي في مقدمتها «قانون» العرض والطلب وعوامل الجذب والطرد في «السوق العالمي». فالبلد أو المنطقة ذات الجذب العالي تشد إليها العقول وخاصة إذا ما كانت هذه العقول آتية من منطقة أو بلد ذات جذب منخفض وتبرز فيها عوامل الطرد. إن هذا في الواقع يحدث بين كل الدول وليس قاصرا على الدول المتقدمة. إن كثيرا من دولنا النامية الغنية (دول البترول عامة) على سبيل المثال تقع موقع الجذب لهذه العقول. إن كثيرا من العقول الإسلامية تفضل مثلا أن «تستنزف» في بلاد نامية رغم أن الفرص قد تكون متاحة لها في دول متقدمة. إن الدول النامية بظروف الطرد التي تسودها لا يمكن ــ ولا ينبغي ــ أن تجبر عقولها «الصفوة» ــ أو حتى عقولها «القاع» ــ بالبقاء فيها «ظالمة لأنفسها» رغم أن «أرض الله واسعة» تستطيع الهجرة فيها. إن هذا من المحتمل أن يحدث في حالة واحدة فقط وهي إمكان القضاء على عوامل الطرد (قلة الدخل، انخفاض مستوى المعيشة، انخفاض مستوى الخدمات، سوء البيئة الطبيعية، غياب الحريات السياسية، المنتشرة بطول هذه البلاد وعرضها). وفي نفس الوقت فإنه إذا كان من المتفق عليه بين علماء الديموجرافيا أن الهجرة حركة تنتقي عملاءها من القمة كما تنتقيهم من القاع، أي أنه كما تهاجر العقول الممتازة والمستنيرة تهاجر أيضا عقول ضحلة ليس بينها وبين الامتياز سبب، فلماذا إذن نلوم الدول المتقدمة والغنية على استنزافها للعقول النيرة ولا نشكرها على استيعابها للعقول الضحلة أيضا.

ناحية أخرى أخلاقية إسلامية في هذا الاتجاه وهي حب الغير كحب النفس وحب الشخص لأخيه ما يحبه لنفسه وأن نحل لغيرنا ما حللناه لأنفسنا. إن الاشارة هنا إلى استعانة الاسلام في فترات مجده الطويلة بالعقول من كل صوب ــ ولا أقول استنزافها. إن كثيرا من العقول قد سعت إلى الاسلام سعيا وجاءت إليه مهرولة آنذاك لأنه الدين السمح وبلاده كانت مركز الثقل والجذب في عالم بدأت عوامل الطرد تنتابه. إنها حركة تاريخ لا ينبغي ــ لأنه من المستحيل ــ الوقوف أمامها.

ثانيا:

نموذج مقترح:

إنه إذا كانت التنمية في أسمى أهدافها تسعى إلى إيجاد مجتمع الرفاهية للجماعة المعنية بها، فإن الاسلام قد وفر هذه الرفاهية المتعددة

الأبعاد للمسلمين بل ولغيرهم من البشر يوم إلتزم بالأخذ به فساد وكان نموذجا يحتذى.
وإذا كان عالمنا الاسلامي يتخبط الآن يمينا ويساراً على غير هدى باحثا عما وعمن ينقذه من كبوته التي طال مداها، فإن مثل هذا الانقاذ يمكن أن يمثل أساسا في عودته إلى الأخذ بمبادىء دينه ــ بدقة وتفتح. إنه في أي نموذج مقترح لابد من وضع ما يحتويه تراثنا الاسلامي ــ ممثلا في القرآن والسنة والمأثور عن السلف الصالح ــ من مبادىء تنموية نصب الأعين، على أن هذا لا يعني بحال أن نغمض أعيننا عن التجارب الناجحة للأمم الأخرى. على أية حال إن النموذج المقترح يمكن وضعه كالآتي:

(١) إنه يعتبر عملية التنمية عبارة عن معادلة عطاء وأخذ، زرع وحصد وعليه فإنه لابد للزارع لكي يحصد أو يجني ثماراً من أن يزرع، و يبذل كل ما لديه من إمكانات وجهد وخبرة. إن الأمر في تنمية العالم الاسلامي لا يتعدى هذا. فلابد من أن تجمع هذه الأمة كل طاقاتها المتمثلة في إمكاناتها البشرية من خبرة وجهد في أمور الدين والدنيا، وإمكاناتها المالية من ميزانيات ومعونات وقروض، وامكاناتها المعلومية أو المعرفية من دراسات و بحوث، وتجعل منها نقطة البدء والانطلاق في عملية التنمية المرادة ــ وهذه هي مرحلة المدخلات.

(٢) إنه إذا ما جمعت الإمكانات المتاحة وحسبت ونسقت بفهم وحددت الأولويات، فإنه يمكن الأنطلاق تدريجياً ومنطقياً من مرحلة المصادر المتاحة على تنوعها إلى مرحلة البرامج و بذل الجهد أو الاضطلاع بعمليات التنمية المرادة ــ وهذه هي مرحلة البرامج.

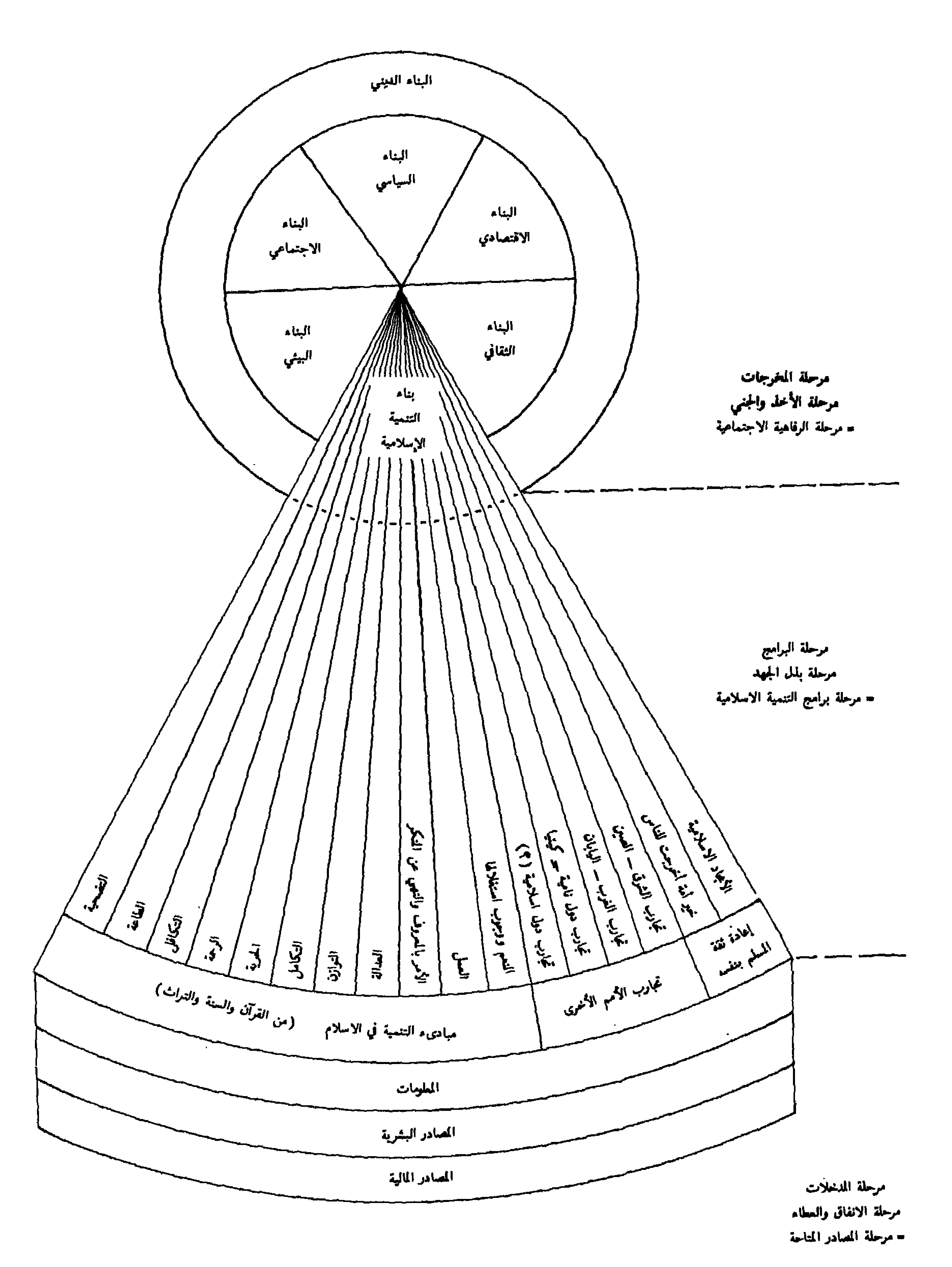
(٣) إنه بعد هذا يتخذ من الوصول إلى خلق حياة جيدة في العالم الاسلامي، وصولا به إلى رفاهيته الإجتماعية، هدفاً أصيلا مأمولا في كل عمليات التنمية التي تجرى في هذا العالم مجتمعاً أو متفرقا، مكتملا أو مجزءا ــ وهذه هي مرحلة المخرجات.

(٤) إنه يرى الحياة الجيدة ــ أو الرفاهية الإجتماعية المرادة ــ متمثلة في تحسن الأبنية الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والبيئية بما تشتمل عليه جميعها من أبعاد فرعية، وهي جميعا متشابكة ومتكاملة فيما بينها وأن أي محاولة للفصل بينها إنما تضر بقضية التنمية ذاتها.

(٥) إنه ينظر إلى البناء الديني ــ أو البعد العقائدي ــ كأساس يحتوي على و يؤثر في كل الأبعاد والأبنية الأخرى للتنمية، بحيث أنه إذا ما صلح الأساس صلح الجسد كله وإذا فسد فسد الجسد كله ــ على ألا يقلل هذا من دور الأبعاد الأخرى التي تضع التكامل المشار اليه في النهاية.

(٦) إنه يتناول قضية التنمية من جانب رياضي حسابي أساسا، بحيث أن يهتم بنتائج التنمية (المخرجات) في الدرجة الأولى و يقيس هذه النتائج بما حققته من خلق حياة جيدة مرفهة لبعض أبناء الأمة الاسلامية في مواطنهم ــ ودون خلق حياة سيئة لبعض آخر في نفس المواطن أو حتى في مواطن أخرى مسلمة أو غير مسلمة.

وإلى جانب هذا فإن النموذج ينظر إلى عملية التنمية الاسلامية على أنها ينبغي أن تكون عملية بناء دائم ومستمر ولا تعرف الهدم من قريب أو بعيد. عملية ايجابيات لا تقرب


البناء الديني
البناء السياسي
البناء الاقتصادي
البناء الاجتماعي
البناء البيئي
البناء الثقافي
بناء التنمية الإسلامية
مرحلة المخرجات
مرحلة الأخذ والجني
= مرحلة الرفاهية الاجتماعية
مرحلة البرامج
مرحلة بذل الجهد
= مرحلة برامج التنمية الاسلامية
الأمجاد الإسلامية
خير أمة أخرجت للناس
تجارب الشرق — الصين
تجارب الغرب — اليابان
تجارب دول نامية — كوريا
تجارب دول إسلامية (؟)
العلم ووجوب استغلاله
العمل
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
العدالة
التوازن
التكامل
الحرية
الرحمة
التكافل
الطاعة
التضحية
إعادة ثقة المسلم بنفسه
تجارب الأمم الأخرى
مبادىء التنمية في الاسلام
(من القرآن والسنة والتراث)
المعلومات
المصادر البشرية
المصادر المالية
مرحلة المدخلات
مرحلة الانفاق والعطاء
= مرحلة المصادر المتاحة

السلبيات. وعلى أن يكون هذا كله للأمة الاسلامية ولمن حولها وللبشر جميعاً.

(٧) إنه يعتبر الوصول إلى تحقيق معدلات مرتفعة أو حتى معقولة للتنمية (فوق الصفر تنمية على أية حال ـــ وقياسا إلى متوسطات المعدلات التي تحققها الدول صاحبة التجارب الناجحة في هذا المجال) في العالم الاسلامي ـــ مجتمعا أو منفردا ـــ مؤشرا موجبا ومقياسا لنجاح النموذج ذاته.

(٨) إنه يركز في برامج تنميته على إعادة الثقة للمسلم بنفسه وبدينه وبشعبه وبكيانه الاسلامي وبمستقبله، على أن تكون نقطة الانطلاق إلى هذا أنه فرد في جماعة من أمة هي خير أمة أخرجت للناس (لأنها تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر) وهذه قمة سواء لمداخل أو برامج أو مخارج التنمية على كل المستويات العالمية.

(٩) إنه لا يبخس الناس أشياءهم، يعترف بالفضل لأهله، ويحاول الافادة من كل ما يسود العالم من جهود تنموية تهدف إلى صالح البشرية، ولكنه لا يأخذها على علاتها، إنه يطوعها لكي تتمشى مع النظرة الاسلامية، كما أنه يأخذ الصالح منها وينبذ الطالح بل ويحذر منه. وهو في محاولة إفادته هذه لا يتحيز ولا ينحاز، يأخذ من الشرق أخذه من الغرب، بينما يبقى الهدف سامياً وهو النهوض بالعالم الاسلامي.

(١٠) إنه في صلب هيكله يركز على كل ما جاء في التراث الاسلامي ـــ ممثلا في القرآن الكريم والسنة النبوية والمتفق عليه من جهود المسلمين ـــ نبراسا له. ولكنه إلى جانب هذا يؤكد على أمور مثل التوازن والتكامل في المنهج الاسلامي من جهة والحرية والعدالة من جهة أخرى، على أساس أنها ساهمت في صنع نموذج تنموي إسلامي رائع فيما مضى، كما أنها قادرة على إعادة صنع مثل ذلك النموذج. وبالإضافة إلى هذا فإن مثل هذه الأمور بالذات محل اهتمام الفكر التنموي الحديث على مستوى العالم ومهما اختلفت المداخل.

(١١) إنه يأمل بعد كل هذا أن يكون المسلمون والعالم الاسلامي قد بدأوا يفيقون من غفوتهم ـــ التي طال أمدها ـــ لكي يدركوا أنه يمكن أن يجدوا خلاصهم في رحاب دينهم الكامل. وهو يهمس بأمله إلى القادة والقائمين على الأمور في الدول الاسلامية بأن لا يدعوا فرصة إلا ويبثوا هذا في نفوس رعيتهم. إن هذا البث يمكن أن يكون بطبيعة الحال عن طريق الدعاة المسلمين (حقا)، عن طريق وسائل الاعلام المؤمنة (صدقاً)، وعن طريق برامج التربية والتعليم الاسلامية (أصلا)، ولكن الأجدى من كل هذا وأنفع هو أن يكون عن طريق القدوة (الحسنة) التي لمسناها في قادة عصر الاسلام الزاهر والتي نتلمسها في قادة المسلمين اليوم من أجل عودة إلى ازدهار ونمو مفتقد.

مراجع:

ـــ القرآن الكريم.
ـــ صحيح البخاري.
ـــ عبد المنعم محمد بدر (دكتور):
دراسات التنمية الريفية، دار المعارف بمصر، ١٩٧٩.

ـ عبدالمنعم محمد بدر (دكتور):
تنمية الريف في ضوء التعاليم الاسلامية. مجلة كلية العلوم الإجتماعية، جامعة الإمام محمد بن سعود الاسلامية، المملكة العربية السعودية، ١٩٨١.

ـ عبدالمنعم محمد بدر (دكتور):
الهجرة والتنمية: مدخل جديد لتنمية الريف. مجلة دراسات سكانية، جهاز تنظيم الأسرة والسكان، جمهورية مصر العربية، ١٩٧٩.

ـ محمد عبدالعليم مرسي (دكتور):
مشكلة نزيف العقول البشرية ـ مجلة كلية العلوم الاجتماعية، جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية، المملكة العربية السعودية، ١٩٨١.

- Adel man I. & C. Morris:
Society, Politics and Economic Development: A Quentitative Approach. The Tohns HopKins Press, Baltimore, U.S.A., 1971.

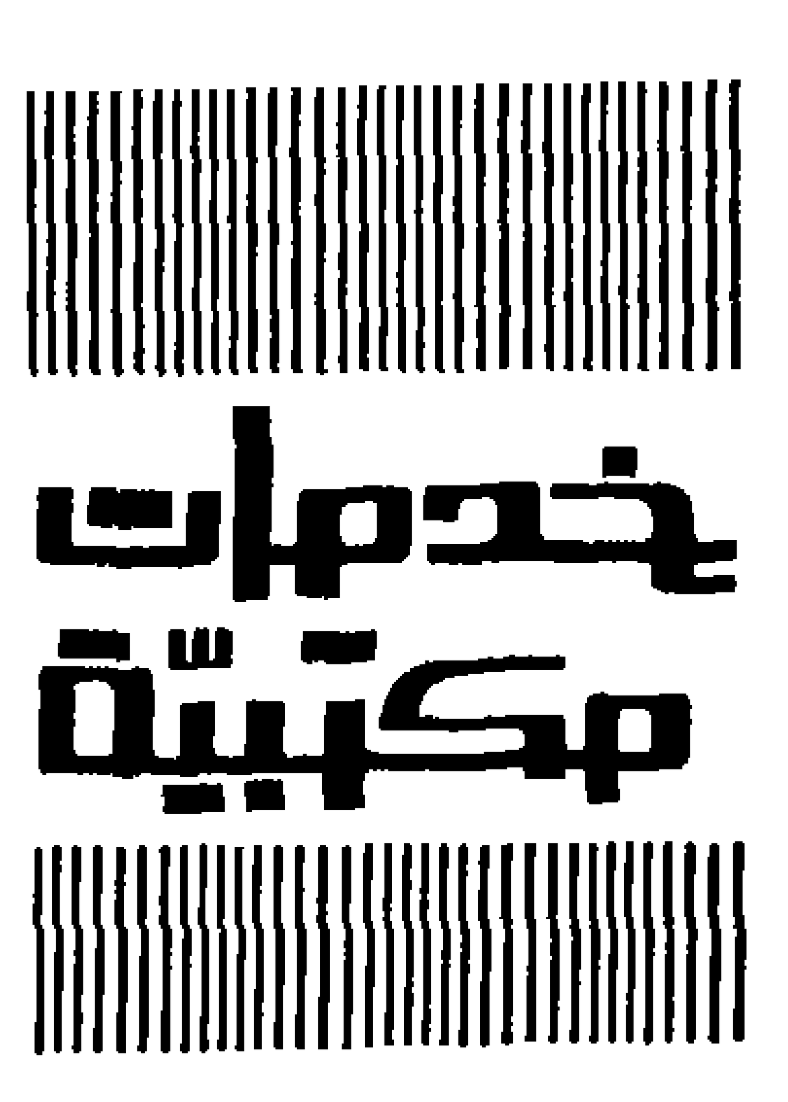
- Badr, Abd El-Moneim:
Ruval Development and Ruval Income: The Cases of Egypt and Kenya, and a New Rural Development Plan for Egypt, The Pennsylvania State Univesity, U.S.A., 1978.

- Bernard, Jessie:
The Sociology of Community. Foresman & Company Press, Illinois,, U.S.A., 1973.

- Goodenough, W.:
Cooperation in Change. R. Saye Foundation, New York, U.S.A., 1963.

- Oberle, W., el al.:
"A Definition of Development." Journal of Community Development Society, Vol. 5, No. 1, Spring, 1974.

- Show, R. Paul:
Migration: Theory and Fact. Ragional Science Research Institute, Philadelphia, U.S.A., 1975.



العلماء:
قائمة مراجع وأبحاث معاصرة
بالانجليزية

د. عبدالقادر أحمد باقادر

1. Abu-Alkhail, Shauqi. **Islam and Freedom Movements** (Arabic). Damascus: Darul Rashid 1976.

2. Abun-Nasr, Jamil "The Salafiyya Movement in Morocco: The Religious bases of the Moroccan Nationalist Movement" in Immunael Waller stein, (ed). **Social Change: The colonial situation.** New York. John Wiley Sons Inc. 1966. pp 492-493 (?) or in st. Anthouy's papers ± 3. (London 1963) pp. 90-105.

3. Adams, Charles. "The Ideology of Mawlana Mawdudi" in D. Smith (ed) **South Asian Politics & Religion** Princeton. 1966 pp. 371-397.

4. Al Badri, Abdulaziz. **Islam-Between the Ulama and the Rulers** (Arabic).

5. Algar, Hamid. **Religion & State in Iran 1785-1906: The role of the Ulama in the Qajar Period.** University of California Press. 1969.

6. Algar, Hamid "The Ulama in 20th Century Iran: some considerations, Historical and contemporary." **Delivered at the conference on the structure of power in Islamic Iran.** University of California, Los Angles 1969.

7. Baer, Galariel (ed) **The Ulama in Modern History, Israel Oriental Society.** 1971.

8. Binder, Leonard **Religion and Politics in Pakistan** University of California Press. 1961.

9. Chambers, Richard "The Education of a 19th Century Ottoman Alim, Ahmed Cevdet Passa" **International Journal of M.E. Studies. Vol 4. pp. 440 - 460.**

10. Crecelius Daniel. "Al-Azhar in the Revolution" **Middle East Journal** (writer 1966) pp. 31-49.

11. Crecelius, Daniel. **The Ulama and State in Modern Egypt** (unpublished): ph. D. dissertation Princeton University. 1967.

12. Dekmejian, R.H. and Wyszomiaski, M.J. "Charismatic Leadership in Islam: "the Mahdi of the Sudan" **Comparative Studies in Society and History.** Vol XIV 2 March 1972. pp 193-214.

13. el-Sayed, Afaf Loutfi "The role of the Ulama in Egypt during the Early 19th Century in Peter M. Holt (ed). **Ploitical and Social Change in Modern Egypt.** London. 1968.

14. Faroghi, Suraiya "Social Mobility Among the Ottaman Ulama in the late 16th Century" International Journal of **M.E. Studies** Vol. 4, 1973. pp 204-218.

15. Faruqui, Ziya-ul Hasan **The Deoboud School and the demand for Pakistan.** 1963. Bombay.

16. Green, Arnold "Political Attitudes and Activities of the Ulama in the Liberal Age: Tunisia as an exceptional case **International Journal of J.M.E. Studies** Vol. 7. 1976. pp. 209-241.

17. Green, Arnold H : **The Tunisian Ulaml 1873-1915: Social structure and response To Ideological currents. Leiden: E.J. Brill. 1978.**

18. **Heyd, Uriel "The Ottoman Ulama and Westernization in the time of Selim III and Mahmud II" Scripta Hierosolymitana,** Vol. IX, Jerusalum. 1961. pp 63-96.

19. Ibrahim, Abdullah Ali. **Debate between Al-Mahdi and the Ulama** (Arabic). Researches, Faculty of Arts, University of Khartoum. 1966.

20. Keddie, Nikki "The Orgins of the Religious-Radical Alliance in Iran. " **Past and Present 34,** July 1966 pp. 70-80.

21. Keddie, Nikki. **Religion and Ribellion in Iran: The Tobacco protest of 1891-1892.** London. 9166.

22. Keddie, Nikk R (ed). **Scholars, Saint, and Sufis.** University of California: Press. 1972.

23. Kreamer, Jorg "Tradition & Reform at al-Azhar" **Middle Eastern Affairs Vol. VII,** March 1956. pp. 92.

24. Lambton, K.S. "A Reconsideration of the position of the Marjaat Taqid and the religion Institution: **Studia Islamia,** XX. 1964. pp. 115-135.

25. M., Melarges du A **Socio - Economic Sketch of the Ulama in the 18th Century.** Intenaire du 1973. Cairo.

26 . Polk, W and Chambers, R (ed) "The Beginings of Modernization among the Rectors of Al-Azhar" in **Begnings of Modernization in the M.E.** Chicago. 1968. pp. 267-80.

27 . Qureshi, Istiaq Husain **Ulama in Politics** Karachi: Maaref Limited. 1972.

28 . Voll, John 0 "The British, The Ulama and popular Islam in the Early Anglo - Egyptian Sudan." **International Journal of J.M.E. Studies.** Vol II. 1971. pp. 212-18

Appendix A.

CONTENTS OF: SCHOLARS, SAINT, AND SUFIS BY NIKKI R. KEDDIE (ED).

1 . Richard Repp "Some observations on the Development of the Ottoman Learned Hieraaby".

2 . Richard L. Chambers "The Ottoman Ulema and the Tanzimat".

3 . Leon car Brown "The Religious Establishment in Husainid Tunisia."

4 Edmund Burke "The Moroccan Ulama, 1860-1912: An introduction.".

5 . Kenneth Brown "Profile of a 19th Century Moroccan Scholar".

6 . Afaf Lutifi Al-Sayyid Marsot "The Ulama of - Cairo in the 18th Centuries".

7 . Daniel Crecelius "Nonideological Responses of the Eygptian Ulema to Modernization".

8. Nikki R. Keddie "The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran".

9. Hamid Algar "The Oppositional Role of the Ulama in 20th Century Iran".

10. Aziz Ahmad "Activism of the Ulama in Pakistan".

Appendix B.

CONTENTS OF: THE ULAMA IN MODERN HISTORY EDITED BY GABRIEL BAER. ISRAEL ORIENTAL SOCIETY.

1. Avigdor Levey "The Ottoman Ulema and the Military Reforms of Sultan Mahmud II.

2. Haim Shaked "The Biographies of Ulema in Mubarak's Khatat as a source for the History of the Ulama in 19th Century Eygpt.

3. Moshe Ma'oz "The Ulama and the Process of Modernization in Syria During the Mid: 19th Century".

4. Gabriel Warburg "Religious Policy in the Northern Sudan: Ulama and Sufism 1899-1981".

5. Yehoshva Porath "Al-Hajj Amin Al-Husuyni, Mufti of Jerusalem: his rise to power and the conslidation of his Position".

6. Yohonan Friedman "The Attitude of the Jamayyati-Ulama-i- Hind to the Indian National Movement and the Establishement of Pakistan".

7. Pessah Shinar "The Historical Approach of the Reformist Ulama in the contemporary Maghrib.

8. Hava-Lazrus-Yefeh "Contemporary Religious thought among the Ulama of Al-Azhar".

9. Aharon Layish "Qadis and Sharia in Israel".

★ ★ ★ ★ ★



دليل القارئ الى المجلات

محمد كمال إمام

■ اجتماع.

زيدان عبد الباقي

الإسلام والتغيير الاجتماعي.

المجلة العربية عدد مارس سنة ١٩٧٨ ص ٤٠.

الاسلام دين يستوعب حدود الزمان والمكان. فما موقفه من حركة المجتمع؟ المقال دراسة لهذا الموضوع.

■ اجتهاد

د. أحمد بهجت.

إغلاق باب الاجتهاد.

الدوحة. عدد ديسمبر سنة ١٩٧٩ ص ٢٨.

هل أغلق باب الاجتهاد؟ وهل إغلاقه يجد سندا من الشرع؟ ما هي النتائج وما هي الأسباب؟

المقال حوار هام حول هذه التساؤلات.

■ أصول الفقه

د. بكري شيخ أمين.

أصول مذهب الامام أحمد بن حنبل.

المجلة العربية. عدد يوليو ص ١٨٥.

دراسة أصول المذاهب بداية ضرورية لأية محاولة تجديدية في فقه المذاهب. والمقال عرض وتحليل لرسالة دكتوراه عن أصول الإمام أحمد بن حنبل.

■ اقتصاد

د. فاضل الحسب.

عملية التراكم الرأسمالي في العالم العربي الإسلامي.

دراسة مقارنة مع عملية التراكم الرأسمالية الأوروبية.

مجلة البحوث الاقتصادية والإدارية. جامعة بغداد. عدد تشرين سنة ١٩٧٨ ص ٣٣٣ ــ ٣٧٠.

المقال دراسة مبتكرة في الفكر الاقتصادي الاسلامي يدرس عملية التراكم وحركة رأس المال في العالم العربي الاسلامي من زوايا فقهية تاريخية ويعد البحث إسهام حقيقي في البحث الاقتصادي في ميدان الاسلاميات.

■ **اقتصاد**

د. محمد عبد المنعم الجمال.

نظام الملكية في الإسلام.

البنوك الإسلامية عدد ديسمبر. سنة ١٩٧٩ ص ٣٥.

للإسلام رؤية خاصة للملكية وهل هي حق أم وظيفة ؟

والمقال دراسة لهذا الموضوع من وجهة نظر اقتصادية واجتماعية.

■ **تاريخ**

د. حسين مؤنس.

الدولة الاسلامية ماذا تعني ؟

الدوحة. عدد نوفمبر سنة ١٩٧٩ ص ٣٢.

في تاريخ الاسلام يطلق مصطلح الدولة العامة أو دولة الجماعة أو دولة السنة والجماعة على كل دولة إسلامية تقوم أساسا لنصرة الإسلام وإحياء شريعته، والمقال دراسة هامة لمضمون الدولة الإسلامية تمهيدا لتحليل علمي للدولة العثمانية.

■ **تاريخ اسلامي**

حسن فرون.

الردة والخوارج

الأزهر. عدد فبراير سنة ١٩٧٩ ص ٦٨٤.

هل لحروب الردة أثر في ثورة الخوارج ؟ سؤال هام من الناحية التاريخية والمقال محاولة للاجابة على هذا السؤال.

■ **تاريخ**

د. حسين مؤنس

الدولة العثمانية أعظم الدول الإسلامية قاطبة

الدوحة. عدد ديسمبر سنة ١٩٧٩ ص ٣٢.

تاريخ الدولة العثمانية مليء بالفجوات فقد أطلقت عليها أحكام تاريخية قاسية وإعادة النظر في تاريخها وفق الحق والعدل ضرورة إسلامية والمقال وجهة نظر جادة في هذا الاتجاه.

■ **تاريخ مدن**

د. محمد الشويعر.

القيروان

المجلة العربية. عدد يوليو سنة ١٩٧٨ ص ١٤٥.

تعتبر مدينة «القيروان» أول المدن الإسلامية تأسيسا وهي مدينة السلم والسياسة والمقال دراسة حضارية متكاملة لهذه المدينة الإسلامية.

■ **تاريخ مدن**

د. حسن فوزي النجار.

الفسطاط المدينة والعاصمة والأثر.

الفيصل. عدد نوفمبر سنة ١٩٧٩ ص ٣٥.

الفسطاط عاصمة مصر الإسلامية مدينة ذات تاريخ ولها دور في الحركة والبناء في العالم الإسلامي.

والمقال تحليل وتأصيل هذا الاتجاه من منظور تاريخي.

■ **تشريع**

مصطفى الرافعي.

نظام الحسبة في الاسلام.

الفيصل. عدد يوليو سنة ١٩٧٩ ص ٦٨.

الحسبة نظام إسلامي مبتكر والمقال تعريف بهذا النظام.

■ **تربية**

محمد عبد الهادي عفيفي.

الأبعاد التاريخية للتربية في الوطن العربي في العصر الحديث.

مجلة الشرق الأوسط عدد ٤ سنة ١٩٧٨

ص ١ ــ ٢ .
المقال دراسة خصبة في موضوعه حيث يعرض لأنظمة التربية في الوطن العربي من منظور تاريخي مع إبراز السلبيات دون أن يغفل إطلالة على المستقبل.

■ تراجم
أبو عبد الرحمن بن عقيل.
مؤلفات الإمام بن حزم المفقودة كلها.
الفيصل. عدد يوليو سنة ١٩٧٩ ص ٥٩ ــ ٦٢.
ابن حزم فيلسوف وفقيه وأديب ومؤرخ له مؤلفات جليلة في كل الميادين والمقال عرض إحصائي موثق لمؤلفاته المفقودة.

■ تراجم
حسن عيسى عبد الظاهر.
أبو الأعلى المودودي، وجهاد نصف قرن في الإسلام.
الدوحة. عدد نوفمبر سنة ١٩٧٩ ص ٢٠.
المودودي داعية إسلامي واسع التأثير عميق الثقافة غزير الإنتاج.
والمقال عرض لحياته وتحليل لمساهماته الفكرية ومواقفه النضالية في حياة الإسلام المعاصر.

■ ثقافة
د. جورج جبور.
الثقافة القومية والثقافات المحلية.
تناقض أم انسجام ؟
مجلة البحوث والدراسات العربية.
٩ سنة ١٩٧٨ ص ١٨٧ ــ ٢٠٣.
دراسة جادة تمثل انطباعات وأفكار باحث يراقب الوضع العربي العام. مع عرض محتويات الثقافة العربية من مصادرها المختلفة.

■ جغرافيا
ندوة الفيصل.
التراث الجغرافي العلمي للمسلمين.
الفيصل. عدد يوليو سنة ١٩٧٩ ص ٧٠، العلماء المسلمين في الجغرافيا تراث ضخم عرض له المستشرقون وعرفوا أهميته. والندوة حوار جاد حول هذا التراث.

■ جغرافيا مدن:
د. عمر الفاروق سيد رجب.
المدينة المنورة. العلاقات المكانية واقتصاديات الموقع.
مجلة الشرق الأوسط. عدد ٤ سنة ١٩٧٨ ص ٨٣ ــ ١٠٠.
المقال دراسة تاريخية للمدينة المنورة من وجهة نظر الجغرافيا مع استمرار حاضرها ومستقبلها.

■ جغرافيا مدن:
د. عمر الفاروق سيد رجب.
المدينة المنورة أو الموضع وخصائص المكان.
مجلة البحوث والدراسات العربية. عدد ٩ سنة ١٩٧٨ ص ١٣٩ ــ ١٨٥.
المدينة المنورة موضع اهتمام العرب والمسلمين، ولهذا الموضع مفرداته الجغرافية
مفرداته الجغرافية.
والمقال دراسة في عبقرية المكان.

■ دعوة:
د. محمد شامة.
الاسلام في الفكر الاوروبي.
الأزهر. نوفمبر سنة ١٩٧٩ ص ٢٣٦٢ ــ ٢٣٨٧.
المقال عرض وتحليل لمؤلفات أوروبية تناولت الإسلام ويركز الكاتب على

الدراسات الألمانية ميدان تخصصه.

■ **سياسة**

حامد ربيع.

أين الفكر السياسي من التصور العربي ؟

الموقف العربي. عدد أغسطس سنة ١٩٧٨.

هناك فراغ سياسي في العالم العربي والإسلامي من الجانب الفكري؟ إننا نستورد النظم السياسية والفكر من شرق وغرب فكيف نصوغ الفكر السياسي من المنظور العربي.

المقال دراسة في هذا السبيل من وجهة نظر خاصة.

■ **سياسة**

د. محمد البهي.

سياسة الحكم في الاسلام.

مجلة الدوحة. عدد ديسمبر سنة ١٩٧٩

النظام الإسلامي يقوم على حرية الفرد وعلى استقلاله ومسئوليته وحريته في الإلتزام. والمقال نظرة لضبط أساس الحكم في الاسلام.

■ **علم نفس**

ندوة الفيصل.

الإسلام وعلم النفس المعاصر.

الفيصل. عدد نوفمبر سنة ١٩٧٩ ص ٧٨.

الإسلام في مصادره الأولى حديث مفصل عن حالة النفوس له رؤيته الخاصة للنفس الإنسانية.

وندوة الفيصل الشهرية تقدم عددا من وجهات النظر في هذا الموضوع.

■ **علم نفس**

عبد الرحمن العيسوي.

الطب النفسي عند العرب.

المجلة العربية. عدد مارس سنة ١٩٧٨ ص ٥٧.

في التراث العربي نماذج كثيرة عن رؤاهم ودورهم في عالم النفس سواء الصحة النفسية أو علم النفس والمقال دراسة في هذا السبيل.

■ **علم نفس**

د. زكي محمد اسماعيل.

علم النفس بين العلمية والاسلامية.

المجلة العربية. عدد مايو سنة ١٩٧٨ ص ٥٦.

الإسلام دعا إلى التبصر في النفس ودراستها فهل يقال أن هناك علم نفس إسلامي ؟

المقال دراسة في هذا الاتجاه.

■ **فكر**

د. عون الشريف قاسم.

التحدي العلماني: الجذور والأبعاد.

الدوحة. عدد ديسمبر سنة ١٩٧٩ ص ١٨.

العلمانية داء غريب يصيب جسد العالم الإسلامي والمقال دراسة لهذا التحدي ومحاولة لمجابهته فالإسلام دين ودولة.

■ **فكر**

د. حسن ظاظا.

إبراهيم كان عربيا ولم يكن عبريا.

المجلة العربية. عدد يوليو سنة ١٩٧٨ ص ١٣٩.

دعوى قديمة يرددها الأعداء أن ابراهيم ليس من العرب والمقال دراسة جادة تكشف أن إبراهيم كان عربيا وتكشف أيضا أثر الإسلام في شعر اليهود وموسيقاهم وفقههم.

■ **فكر**

د. حسن عيسى عبد الظاهر.

وجهة الثقافة الإسلامية المعاصرة.
الدوحة. عدد ديسمبر سنة ١٩٧٩ ص ٨٤.
المقال رؤية حضارية للثقافة الإسلامية المعاصرة من خلال ما قدم من أبحاث وما صدر من توصيات المؤتمر العالمي الثالث للسيرة والسنة النبوية والذي عقد بالدوحة في نوفمبر سنة ١٩٧٩.

■ **فكر**

ندوة التصوف الاسلامي.
الجفوة المفتعلة بين الدين والعلم.
مجلة التصوف الاسلامي. عدد يوليو سنة ١٩٧٩ ص ٢٢.
إن الجفوة بين الدين والعلم غير موجودة في الإسلام والندوة حوار جاد يكشف أهم القضايا التي أثيرت حول الموضوع.

■ **فكر**

د. علي عبد المعطي محمد.
الفكر السياسي عند ابن تيمية.
المجلة العربية. عدد يوليو سنة ١٩٧٨ ص ١٨٢ — ١٨٤.
الذي يقرأ تراث ابن تيمية سوف يشهد محاولة رائعة لتأسيس علم سياسة إسلامي والمقال عرض لجهود ابن تيمية في هذا السبيل.

■ **فقه**

د. عمر فروخ.
تجديد في المسلمين لا تجديد في الإسلام.
الفيصل. عدد نوفمبر سنة ١٩٧٩ ص ٢٤.
إن الحاجة ليست في تجديد الإسلام فهو جديد أبدا بل يكون في أولى الأمر حتى يواكبوا تطور الحياة.
والمقال عرض جديد لمفهوم التجديد.

■ **فقه**

د. محمد مصطفى شلبي.
الفقه الإسلامي بين الواقعية والمثالية.
الأزهر. عدد فبراير سنة ١٩٧٩
مقال هام يعاد نشره على حلقات يهدف من ورائه كاتبه إلى التأكيد على مدى الصلة المتجددة بين الفقه الإسلامي وحياة الناس.

■ **قانون دستوري**

د. محمود بابللي.
قواعد الشورى.
المجلة العربية. عدد يوليو سنة ١٩٧٨ ص ١٧٢.
الشورى في الشرع الإسلامي قاعدة أساسية لا بد منها وهي صفة إيمانية ملزمة للحاكم والمحكوم.
والمقال دراسة موجزة في حجية الشورى.

■ **قانون دولي**

عبد الرحمن حسن.
حقوق الانسان في الاسلام.
المجلة العربية. عدد أكتوبر ١٩٧٩ ص ١١.
لقد نظر الاسلام إلى الإنسان على أنه خليفة لله في الأرض وجعل له حقوقا أساسية باعتباره إنسانا والمقال عرض لوجهة النظر الاسلامية في هذا الاتجاه.

■ **قانون تجاري:**

د. عبد الله محمد الجبوري
الإفلاس وآثاره في الفقه الإسلامي بحث مقارن.
مجلة البحوث الاقتصادية والادارية. عدد تشرين سنة ١٩٧٨ ص ٣٧١.
المقال دراسة خصيبة في منهجها ونتائجها

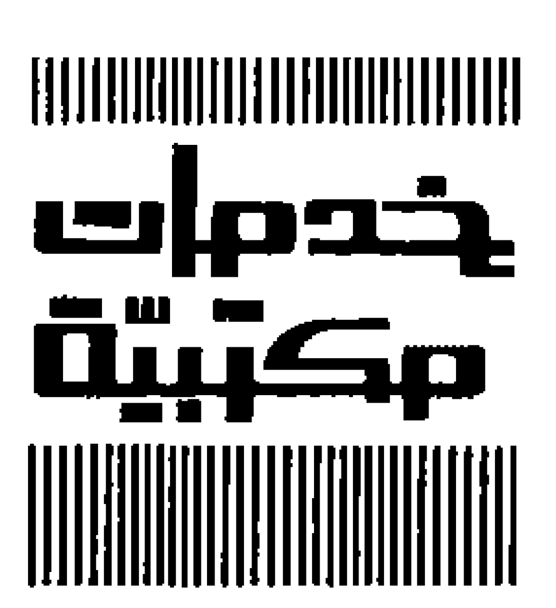
لنظام الإفلاس في الفقه الإسلامي مع المقارنة بين الآراء في المذاهب الاسلامية المختلفة.

- **قضاء**

ظافر القاسمي.
القضاء في الإسلام
المجلة العربية. عدد مايو سنة ١٩٧٨ ص ٣٥.
أمرت الشريعة الإسلامية بالحكم بين الناس بالعدل فكان مبدأ عاما على أساسه كان التنظيم الإسلامي القضائي.
والمقال دراسة لهذا النظام القضائي.

- **لغــة**

د. محمد خير الحلواني.
لغتنا وتحديات العصر.
المجلة العربية. عدد يوليو سنة ١٩٧٨ ص ٦٦.
هل هي أزمة ثقة في قدرة لغتنا على الحياة؟
أم هي الأهواء والمصالح الغربية التي تدفع بنا الى هجر العربية؟
المقال دراسة جادة تكشف أن مشكلة اللغة العربية في حياتنا المعاصرة مشكلة فردية.



دليل الباحث في السنة النبوية الشريفة

محيي الدين عطية

كتب أضيفت الى مكتبة السنة النبوية خلال عام ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م

من كتب علوم الحديث:

١ ـ علل الحديث ومعرفة الرجال
علي بن عبدالله المديني المتوفي ٢٣٤هـ
حلب ـ سوريا ـ دار الوعي ـ
١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م ـ ط ١.
جزء واحد ـ ١٥٨ صفحة ـ
٢٤×١٧سم
تحقيق وتعليق الدكتور عبدالمعطي قلعجي

من أمهات كتب الحديث:

٢ ـ فيض الباري على صحيح البخاري
محمد أنور الكشميري الديوبندي المتوفي ١٣٥٢هـ
ديوبند ـ الهند ـ خضر راه بوك ديو ـ ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م ـ ط ١
٤ أجزاء ـ ٤ مجلدات
١٩٢٩ صفحة ـ ٢٤×١٧سم
اشراف انظر شاه صاحب
ومعه حاشية البدر الساري الى فيض الباري لمحمد بدر عالم الميرتهي.

٣ ـ مسند أبي بكر الصديق رضي الله عنه
جلال الدين السيوطي المتوفي ٩١١هـ.
بومباي ـ الهند ـ الدار السلفية ـ
١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م ـ ط ١.
مجلد واحد ـ ٢٣٦ صفحة ـ
٢٤×١٧سم
تحقيق الحافظ عزيز بيك
اعتنى بطبعه ونشره مختار أحمد الندوي
سلسلة مطبوعات الدار السلفية رقم ٢٨

٤ ـ الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار ـ الجزء السادس
عبدالله بن محمد بن أبي شيبة إبراهيم بن عثمان أبو بكر بن أبي شيبة الكوفي العبسي المتوفي ٢٣٥هـ
بومباي ـ الهند ـ الدار السلفية ـ
١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م ـ ط ١ مجلد واحد ـ ٦١٠ صفحة ـ ٢٤×١٧سم

اعتنى بتحقيقه وطبعه ونشره مختار احمد
الندوي سلسلة مطبوعات الدار السلفية
رقم ٢٣/٦

٥ ــ المعجم الكبير ــ الجزء السابع
أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني
المتوفي ٣٦٠ هـ
بغداد ــ العراق ــ الدار الوطنية
للتوزيع والاعلان ــ ١٤٠٠ هـ ــ
١٩٨٠م ــ ط ١ مجلد واحد ــ ٤٣٧
صفحة ــ ٢٣×١٧سم
حققه وخرج أحاديثه حمدي عبدالمجيد
السلفي
سلسلة احياء التراث الاسلامي رقم ٣١
اصدار وزارة الاوقاف العراقية

٦ ــ المعجم الكبير ــ الجزء الثامن
أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني
المتوفي ٣٦٠ هـ
بغداد ــ العراق ــ الدار الوطنية
للتوزيع والاعلان ــ ١٤٠٠ هـ ــ
١٩٨٠م ــ ط ١ مجلد واحد ــ ٤٧١
صفحة ــ ٢٣×١٧سم
حققه وخرج احاديثه حمدي عبدالمجيد
السلفي
سلسلة احياء التراث الاسلامي رقم ٣١
اصدار وزارة الاوقاف العراقية

٧ ــ متن الأربعين النووية في الاحاديث
الصحيحة النبوية ــ عربي/ فرنسي
يحيى بن شرف الدين النووي المتوفي
٦٧٦ هـ
بيروت ــ لبنان ــ دار القرآن الكريم
ــ ١٤٠٠ هـ ــ ١٩٨٠م ــ ط ١ ــ
مجلد واحد ــ ١٣٨ صفحة ــ
٢١×١٤سم
ترجم معانيها الى الفرنسية الدكتور
عبدالحليم خلدون الكناني، أحمد بلسان

من كتب الاحاديث المجموعة:

٨ ــ شرح السنة ــ الجزء الرابع عشر
ابو محمد الحسين بن مسعود الفراء
البغوي المتوفي ٥١٦ هـ ــ دمشق ــ
سوريا ــ المكتب الاسلامي ــ
١٤٠٠ هـ ــ ١٩٨٠م ــ ط ١ ــ مجلد
واحد ــ ٤١٢ صفحة ــ ٢٤×١٧سم
حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه شعيب
الأرناؤوط

٩ ــ شرح السنة ــ الجزء الخامس عشر
أبو محمد الحسين بن مسعود الفراء
البغوي المتوفي ٥١٦ هـ دمشق ــ سوريا
ــ المكتب الاسلامي ــ ١٤٠٠ هـ ــ
١٩٨٠م ــ ط ١ مجلد واحد ــ ٢٦٠
صفحة ــ ٢٤×١٧سم
حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه شعيب
الأرناؤوط

١٠ ــ فهرس هجائي لاحاديث كتاب شرح
السنة القولية ــ الفعلية ــ الآثار. زهير
الشاويش
بيروت ــ لبنان ــ المكتب الاسلامي
ــ ١٤٠٠ هـ ــ ١٩٨٠م ــ ط ١ مجلد
واحد ــ ٣٠٨ صفحة ــ ٢٤×١٧سم
هو الجزء السادس عشر والأخير من
كتاب شرح السنة للبغوي.

١١ ــ فتاوي رسول الله صلى الله عليه وسلم
أبو عبدالله محمد بن أبي بكر المعروف
بابن قيم الجوزية المتوفي ٧٥١ هـ القاهرة
ــ مصر ــ مكتبة الاعتصام ــ
١٤٠٠ هـ ــ ١٩٨٠م ــ ط ١ جزء

واحد ــ ١٥٤ صفحة ــ ٢٤×١٧سم
تحقيق وتعليق مصطفى عاشور

١٢ ــ البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف. إبراهيم بن محمد بن كمال الدين الشهير بابن حمزة الحسيني الحنفي الدمشقي المتوفي ١١٢٠هـ. بيروت ــ لبنان ــ المكتبة العلمية ــ ١٤٠٠هـ ــ ١٩٨٠م ــ ط ١ ــ ٣ أجزاء في ٣ مجلدات ــ ١٣١٤ صفحة ــ ٢٤×١٧سم

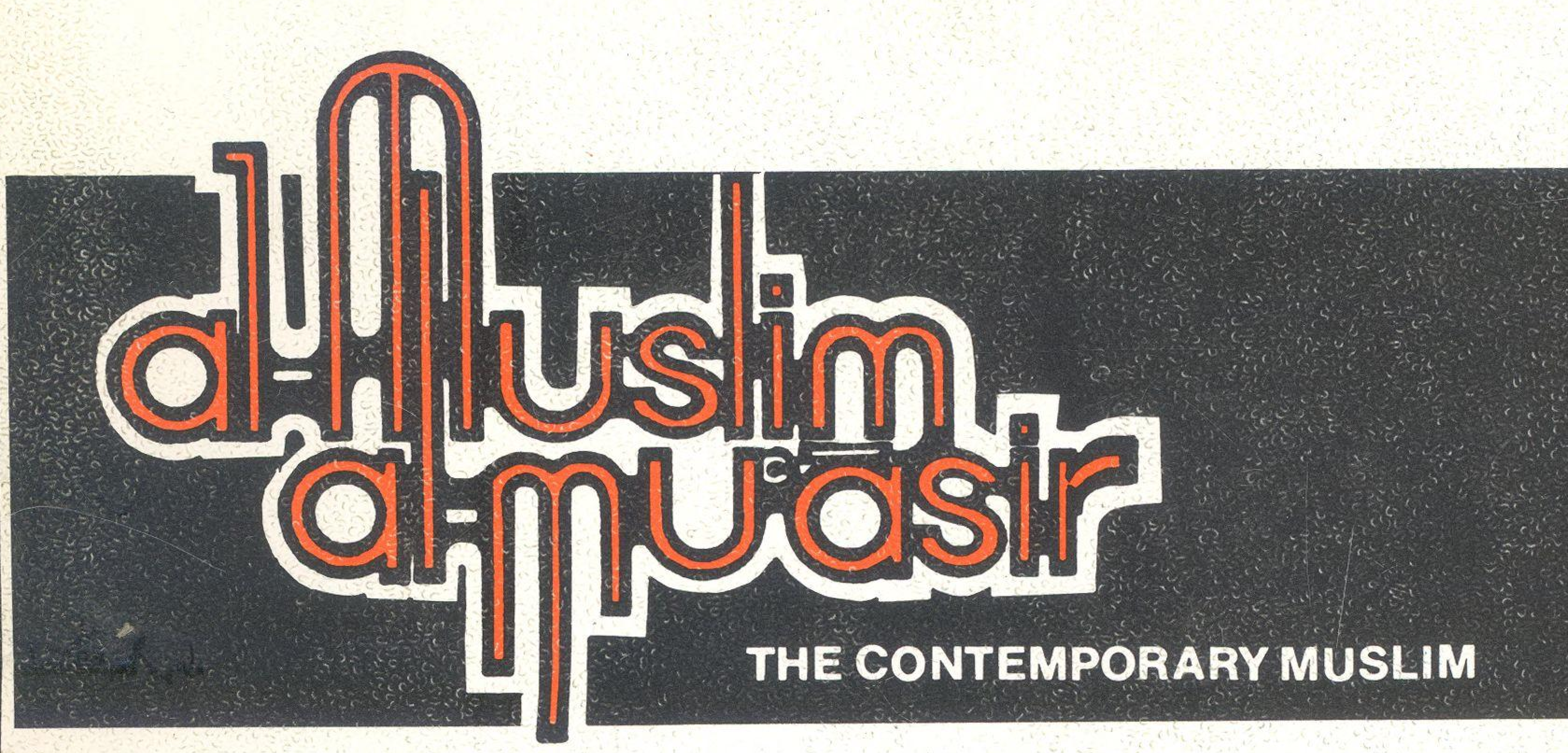
من كتب الأطراف:

١٣ ــ تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف ــ المجلد الحادي عشر. جمال الدين أبو الحجاج يوسف بن الزكي عبدالرحمن بن يوسف المزّي المتوفي ٧٤٢هـ
بومباي ــ الهند ــ الدار القيمة ــ ١٤٠٠هـ ــ ١٩٨٠م ــ ط ١ مجلد واحد ــ ٤٨٨ صفحة ــ ٢٤×١٧سم. معه النكت الظراف على الأطراف تعليقات ابن حجر العسقلاني المتوفي ٨٥٢هـ أشرف على النشر عبدالصمد شرف الدين طبع بمساعدة وزارة المعارف الهندية وتحت رعاية جمعية المكتبة السعيدية بحيدر أباد الدكن ــ الهند.

١٤ ــ موسوعة أطراف الأحاديث النبوية مرتبة أبجديا. أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني آل زغلول القاهرة ــ مصر ــ ١٤٠٠هـ ــ ١٩٨٠م ــ ط ١ ٣ أجزاء ــ صفحة ــ ٢٤×١٧سم

من كتب الاحاديث القدسية:

١٥ الأربعون القدسية ــ عربي/انجليزي اختيار وترجمة الدكتور عزالدين ابراهيم، دينيس جونسون ديفيز. بيروت ــ لبنان ــ دار القرآن الكريم ــ ١٤٠٠هـ ــ ١٩٨٠م ــ ط ١ جزء واحد ــ ١٥١ صفحة ــ ٢١×١٤سم.



Vol. 8
No. 29

SAFAR 1402 AH
RABIE AWWAL
RABIE THAANI

JANUARY 1982 AD
FEBRUARY
MARCH